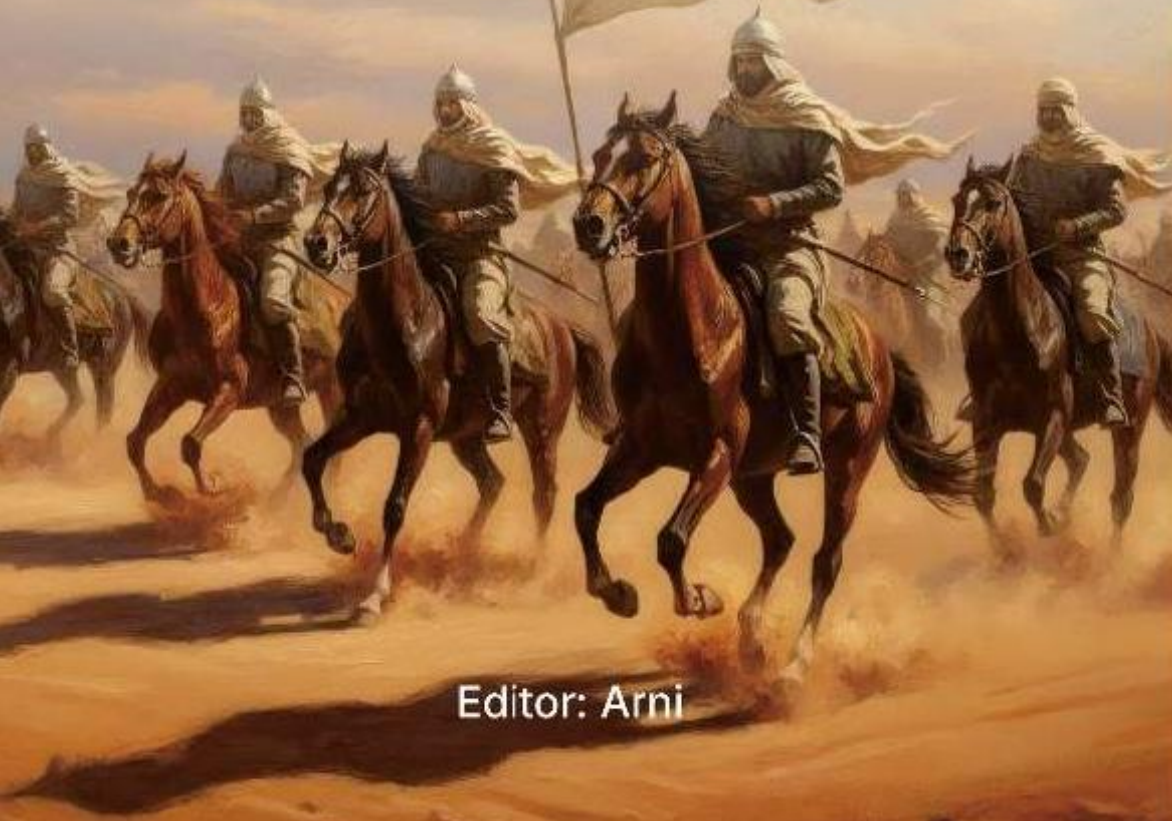
ZAHIR publishing

TEOLOGI YURIDIS JIHAD

Wardani
Muhammad Arabiy



Editor: Arni

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Editor: Arni

TEOLOGI YURIDIS JIHAD

Wardani
Muhammad Arabiy

ZAHIR publishing

Teologi Yuridis Jihad

Penulis
Wardani
Muhammad Arabiy

Editor
Arni

Tata Letak
Hanifah

Desain Sampul
Ashab

15.5 x 23 cm, viii + 130 hlm.
Cetakan pertama, Desember 2025

ISBN: 978-623-466-789-9

Diterbitkan oleh:
ZAHIR PUBLISHING
Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail: zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta
No. 132/DIY/2020

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

PEDOMAN TRANSLITERASI

No.	Arab	Indonesia	No.	Arab	Indonesia
1.	ا	`	16.	ط	Th
2.	ب	B	17.	ظ	Zh
3.	ت	T	18.	ع	‘
4.	ث	Ts	19.	غ	Gh
5.	ج	J	20.	ف	F
6.	ح	H	21.	ق	Q
7.	خ	Kh	22.	ك	K
8.	د	D	23.	ل	L
9.	ذ	Dz	24.	م	M
10.	ر	R	25.	ن	N
11.	ز	Z	26.	و	W
12.	س	S	27.	ه	H
13.	ش	Sy	28	ء	`
14.	ص	Sh	29.	ي	Y
15.	ض	Dh			

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

آ = â

ـِـي = Î

ـُـو = û

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kepada Allah Swt. kami panjatkan atas terbitnya buku ini. Tema yang diangkat dalam buku ini adalah "*Teologi Yuridis Jihad*", yaitu argumen-argumen berbasis teologis tentang kewajiban berjihad dalam literatur-literatur fikih klasik empat mazhab ini (Ḥanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, dan Ḥanbaliyyah). Tema ini dipilih atas dasar keprihatinan kami sebagai insan akademik akan maraknya kekerasan berbasis agama yang terjadi di berbagai tempat, seperti gesekan antarumat beragama. Di Indonesia sendiri, pernah terjadi rentetan pemboman di beberapa tempat. Kejadian ini tidak semata merupakan representasi ketegangan politik pada tingkat global, melainkan juga merupakan representasi pemahaman atas suatu ajaran yang hidup di Indonesia. Tentu saja, fenomena ini merupakan kompleks, dan bisa jadi transnasional atau global. Bahkan, di berbagai wilayah di belahan dunia Islam, ketegangan itu disertai dengan perang-perang berkepanjangan. Berbagai penjelasan terhadap fenomena radikalisme di dunia Islam boleh saja melihatnya dari sudut pandang, baik politik maupun ekonomi. Akan tetapi, suatu hal yang tidak bisa dibantah adalah bahwa fenomena itu juga tidak bisa terlepas dari justifikasi keagamaan, khususnya dalam Islam, baik pada tingkat penafsiran ayat-ayat al-Qur`an maupun pada tingkat pemikiran fikih, terutama melalui *fiqh al-jihâd*.

Argumen tentang kewajiban berjihad dalam literatur-literatur fikih tidak melulu hanya argumen-argumen fikih, melainkan juga argumen-argumen yang berbasis teologis, seperti pandangan para ahli fikih (*fuqahâ`*) terhadap *kufr* dan orang kafir, tentang "teologi rezeki", dan sebagainya. Atas dasar perlunya kita membangun tatanan dunia ini secara damai atas dasar kemanusiaan, isu ini perlu dikaji, karena fenomena radikalisme juga tidak terlepas dari sumber literatur-literatur fikih klasik seperti ini.

Di samping itu, buku ini juga dimaksudkan untuk mendalami persoalan teologi. Kajian-kajian teologi Islam masih terasa kurang. Selama ini, teologi hanya dikaji dari kalangan yang dikenal sebagai teolog, seperti Abû al-Ḥasan al-Asy'arî, al-Ghazâlî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, 'Abd al-Jabbâr, dan Ibn Taymiyyah, padahal para *fuqahâ`*, semisal al-Syâfi'î dan Ahmad bin Ḥanbal sejatinya disebut sebagai teolog Muslim sejati, karena mereka memiliki pemikiran tersendiri tentang teologi. Beberapa buku tentang ini telah ditulis, seperti *al-'Aqîdah al-Islâmîyah `ind al-Fuqahâ` al-Arba'ah* karya Abû al-Yazîd Abū Zayd al-'Ajamî. Namun, kedua karya ini tidak menyoal tentang pemikiran teologis mereka tentang jihad.

Beberapa bagian dari buku ini telah diterbitkan sebagai artikel berjudul, "*War in Islamic Law: Muslim Jurists' Theological Arguments for Its Obligation in Classical Literature*", dalam *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, vol. 25, no. 1 (Juni, 2025): 150-174. Akan tetapi, buku menghidangkan uraian tentang tema ini secara lengkap.

Akhirnya, semoga buku ini bisa memberikan sumbangsihnya, baik secara teoretis bagi pemahaman tentang teologi yuridis maupun secara praksis bagi penanggulangan terhadap paham-paham radikal dalam Islam.

Banjarmasin, 21 November 2025

Wardani dan Muhammad Arabiy

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi ..... **iii**
Kata Pengantar ..... **v**
Daftar Isi ..... **vii**

PROLOG
Teologi Yuridis Jihad:
Ada Apa dan Mengapa? 1

BAB I
Argumen Teologis tentang Kewajiban Jihad:
Pandangan Aliran Fikih Rasionalis Ḥanafiyyah dan Aliran Fikih Moderat Syâfi'iyyah 13
A. Tradisi Fikih Ḥanafiyyah 14
B. Tradisi Fikih Syâfi'iyyah 24

BAB II
Argumen Teologis Kewajiban Jihad:
Pandangan Aliran Fikih Tradisionalis Mâlikiyyah dan Ḥanbaliyyah 55
A. Tradisi Fikih Mâlikiyyah 56
B. Tradisi Fikih Ḥanbaliyyah 71

BAB III
Teologis Yuridis Jihad:
Karakteristik, Persinggungan Antarmazhab, dan Latar Belakang Pemikiran 97
A. Karakteristik Teologi Yuridis Jihad 98
B. Memahami Konteks: Idealisme Masyarakat Muslim Terbaik, Universalisme Islam, dan Momen Perang Nabi 107

EPILOG
Jihad dalam Teologi Islam Klasik Para *Fuqahā`*:
Upaya Melonggarkan Eksklusivisme 115
A. Pola Pikir Klasik 116
B. Pengaruhnya ke Hubungan Antaragama dan Keniscayaan Rekonstruksi Fikih 118

Daftar Pustaka..... 124
Riwayat Hidup Penulis 129

Prolog

TEOLOGI YURIDIS JIHAD:

Ada Apa dan Mengapa?

Al-jihad da'wah qahriyyah
(Jihad adalah dakwah dengan penaklukan)

al-Râfi'î

Imam ad-Din Abu al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim bin al-Fadhl bin al-Hasan yang dikenal dengan al-Râfi'î (555–623 H), seorang ahli hukum Islam bermazhab Syâfi'iyyah konon pernah berujar begini: "*Jihâd* (perang) adalah dakwah kekerasan, maka wajib dilaksanakan sesuai dengan kemampuan, sehingga tidak tersisa lagi, kecuali hanya Muslim atau orang yang berdamai, tidak mesti hanya sekali dalam setahun, jika mungkin lebih, yang penting kewajiban tersebut tidak terabaikan".[1] Pernyataan ini tampak mengejutkan. Jihad disebut sebagai "dakwah dengan penaklukan/kekerasan/pemaksaan", suatu pernyataan yang belum pernah terdengar dari mulut ulama selain dia. Pernyataan ini sangat kental bernuansa teologis, karena perang dianggap sebagai media penyebaran agama yang sah. Dari kutipan itu, argumen yang mendasari formulasi jihad di kalangan *fuqahâ`* tersebut bersifat teologis.

Kita tidak yakin bahwa hanya ia yang berkeyakinan teologis seperti demikian. Para ahli fikih barangkali memiliki pandangan yang sama, meski dengan formulasi pernyataan yang berbeda. Mereka memiliki formulasi teologis sendiri, yang secara epistemologis dan aksiologis, dalam banyak hal, berbeda dengan para teolog umum.

Jihad adalah salah satu persoalan kunci yang harus dikaji secara serius, karena meski merupakan khazanah pemikiran lama, namun tetap membentuk pola pikir kaum Muslimin hingga kini yang berimplikasi pada hubungan antarumat beragama. Harus diakui bahwa formulasi jihad di kalangan *fuqahâ`* dan *ushuliyyun* dalam bahasan yang disebut *fiqh al-jihâd* diwarnai oleh argumen-argumen teologis.

Dilihat dari perspektif teologis, para ahli hukum Islam sebenarnya memiliki pandangan teologis mereka sendiri yang berbeda dengan teologi para teolog Islam pada umumnya. Namun, sayangnya, selama ini uraian tentang teologi hanya berkutat pada pemikiran kalangan *mutakallimûn*. Asumsi yang diterima umumnya di kalangan pengkaji teologi Islam

[1] Al-Râfi'î, *al-'Azîz Syarḥ al-Wajîz (al-Syarh al-Kabîr)*, Jilid 11, ed. Al-Syaikh 'Alî Muhammad Mu'awwadh dan Syaikh 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997 M/1417 H), 351. Lihat juga dalam al-Nawawi, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10 (Beirut: al-Maktab al-Islamî, 1405 H), 209.

adalah bahwa polarisasi sekte-sekte teologi besar, seperti kategori Sunnî-Syî'î, Sunnî-Mu'tazilî, atau Asy'arî-Mu'tazilî bisa menjelaskan teologi-teologi yang dianut oleh umat Islam, seperti dikatakan bahwa seseorang berteologi Sunnî atau Syî'î, Asy'arî atau Mu'tazilî. Padahal, istilah "*Sunnî*", misalnya, sebagai sebuah "teologi besar" yang menjadi "payung" teologi para tokohnya, seperti al-Ghazâlî, al-Juwaynî, hanya bisa menjelaskan kategori yang terlalu disederhanakan (*over-simplified*).

Hal ini belum lagi melihat fakta, sebagaimana dicatat secara kritis oleh William Montgomery Watt, bahwa istilah tersebut muncul karena faktor politis sejak al-Mutawakkil (memerintah pada 847–861 M) yang membekukan Mu'tazilah hingga terjadi konsolidasi Sunnisme melalui proses, antara lain, formulasi prinsip-prinsip dasar yurisprudensi Islam dan perluasan wilayah kesepakatan di kalangan *fuqahâ`*. Konsolidasi tersebut dimulai oleh al-Syâfi'î (w. 204 H/820 M).[2] Itu artinya bahwa menjelaskan persinggungan keilmuan Islam antara teologi dan fikih tidak cukup dengan menjelaskan bahwa fikih dipengaruhi, atau dibangun atas dasar asumsi teologi *mutakallimûn*, melainkan juga bahwa pola pikir fikih memengaruhi pandangan teologis dan para *fuqahâ`* membangun pandangan teologi mereka secara unik. Pola penjelasan terakhir ini, misalnya, pernah dikemukakan oleh Harry Austrin Wolfson dalam *The Philosophy of the Kalâm*, merujuk ke al-Syahrastânî, ketika menjelaskan kemunculan *kalâm* bahwa "metode *kalâm*" yang diterapkan pada penafsiran ayat-ayat antropomorfis yang menandai kemunculan ilmu *kalâm* sebenarnya dikembangkan dari metode analogi fikih.[3]

Riset-riset yang dilakukan belakangan membuktikan bahwa setiap tokoh, apalagi *fuqahâ`* sebagai kelompok yang memiliki *mode of thought* tersendiri, memiliki kecenderungan, atau bahkan mengembangkan pandangan teologinya sendiri yang berbeda dari polarisasi teologi

[2] William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 56-57. Lihat juga Wardani, "Kritik atas Nalar Politik Aswaja", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3) Banjarmasin, Edisi 1, Th. 1, 2003, 1-18.

[3] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm* (Cambridge, Massachusetts, dan London: Harvard University Press, 1976), 20.

besar tersebut, seperti teologi 'Abd al-Jabbâr (w. 1025 H),[4] yang dianggap berafiliasi ke teologi Mu'tazilah, teologi al-Ghazâlî (w. 1111 M),[5] teologi al-Bâqillânî (w. 403 H/1013 M),[6] dan teologi al-Juwaynî (w. 438 H),[7] meskipun figur-figur ini disebut berafiliasi kepada teologi Asya'ariyah. Itu artinya bahwa memahami pandangan teologi para tokoh dengan polarisasi yang umum tersebut berakibat simplikasi, karena seorang tokoh tidak hanya melakukan interpretasi terhadap pandangan teologi tokoh anutannya, melainkan ia sendiri mengembangkan pemikiran teologi. Begitu juga, memahami pemikiran teologi kalangan *fuqahâ`* dengan polarisasi besar tersebut akan menyebabkan simplikasi, seakan-akan mereka tidak mengembangkan pemikiran teologi yang bersifat yuridis dan distingtif, yang berbeda dengan teologi kalangan *mutakallimûn* umumnya.

Yang menarik adalah bahwa kalangan *fuqahâ`* mengemukakan argumentasi berbasis teologi yang mereka kembangkan sendiri yang berbeda dengan *mainstream mutakallimûn* untuk menjelaskan konsep-konsep fikih tertentu, seperti uraian tentang jihad sebagai perang ofensif untuk pemaksaan agama yang merupakan kewajiban abadi bagi umat Islam. Sebagai contoh, salah satu persoalan teologis yang dihadapi oleh para *ushûlîyûn* yang membenarkan jihad sebagai metode penyebaran Islam adalah sah kah keimanan seorang non-Muslim yang dipaksa masuk Islam? Al-Bazdawî (w. 482 H), seorang ahli fikih bermazhab Ḥanafiyyah, dalam karyanya, *Ushûl al-Bazdawî*, misalnya, berargumentasi bahwa pengakuan dengan lisan yang berkaitan dengan pembenaran dalam hati adalah rukun dalam menentukan keberimanan seseorang. Pengakuan lisan tersebut pada dasarnya hanyalah indikasi pembenaran hati, tapi

[4] Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003); J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qadi al-Qudât Abu al-Hasan bin Ahmad al-Hamadhanî* (Leiden: E.J. Brill, 1976).

[5] Lihat M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[6] Lihat Ilhamuddin, *Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

[7] Lihat Tsuroya Kiswati, *al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005).

kemudian menjadi rukun sebagaimana berlaku dalam ketentuan-ketentuan hukum di dunia (transaksi) dan di akhirat (keyakinan).

Atas dasar logika ini, jika seorang non-Muslim dipaksa untuk beriman, kemudian menyatakan beriman, keimanannya sah karena salah satu rukun tersebut ada, yaitu pengakuan lisan. Hal ini berbeda dengan pemaksaan seorang Muslim untuk keluar dari agamanya. Ia tetap dianggap beriman.[8] Logika yang mendasari argumen dalam dua kasus ini tampak tidak konsisten, karena sebagaimana pada kasus murtad, seharusnya keberimanan yang dipaksa adalah juga tidak sah, karena keyakinan adalah persoalan penghayatan hati.[9] Lebih dari itu, argumentasi tersebut bertolak dari analogi yang menyamakan "konversi agama" dengan "transaksi komersial"; iman disamakan dengan barang (komoditi)!

Teologi *fuqahâ`* yang menjustifikasi perang permanen menjadi urgen untuk dikaji karena basis teologis tampaknya luput dari kajian, padahal argumentasi fikih yang membenarkan kekerasan tersebut menjadi *established* karena basisnya adalah teologi yang berakar kuat dari asumsi-asumsi keyakinan, yaitu pengabsahan yang tampaknya diklaim berasal dari tuhan. Problem jihad permanen tanpa melihat alasan-alasan yang dibenarkan menjadi isu serius dalam hubungan antaragama akhir-akhir ini, terutama dengan terjadinya rentetan pemboman di Indonesia yang berakar dari *fiqh jihâd*.

Persoalan ini adalah penting untuk dipahami karena teologi ini memang berbeda dengan teologi versi para *mutakallimûn* pada umumnya. Selama ini, teologi hanya dianggap sebagai teologi kalangan *mutakallimûn*, padahal para *fuqahâ`* juga mengembangkan *mode of thought* tersendiri. Dari perspektif epistemologi, karena secara internal berkembang dari nalar rasional terhadap teks dan secara internal juga bersumber dari tradisi Hellenistik, teologi Islam selama ini dianggap

[8] 'Alî bin Muḫammad al-Bazdawî, *Ushul al-Bazdawî (Kanz al-Wushul ilâ Ma'rifat al-Ushûl)* (Tp: Mathba`at Jâwîd Bârîs, t.th.), 305.

[9] Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1968), 103.

sebagai "teologi filosofis" (*philosophical theology*).[10] Padahal, "teologi yuridis" (*juridical theology*), meminjam istilah George Makdisi,[11] tidak dikaji dalam bangunan epistemologi ilmu-ilmu keislaman. Kategorisasi al-Jâbirî tentang epistemologi *bayânî*, *burhânî*, dan '*irfânî*, misalnya, hanya mengemukakan pemetaan dan berupaya menjelaskan kreativitas fikih dalam penjelasan-penjelasan terlalu umum.[12]

Di samping itu, perlu penelusuran terhadap akar kekerasan dalam fikih Islam, khususnya tentang jihad (perang ofensif), dengan mengkaji asumsi-asumsi teologis yang mendasarinya di kalangan *fuqahâ`* sendiri. Selama ini, kita lebih banyak melihat teologi kekerasan di kalangan *mutakallimûn*, atau kita membangun teologi baru untuk mewujudkan hubungan antaragama yang lebih sehat.[13] Dalam konteks upaya menciptakan ko-eksistensi secara damai antara pemeluk agama, rekonstruksi khazanah intelektual lama, terutama fikih, meniscayakan rekonstruksi teologi yang tidak hanya berkembang di kalangan para teolog, melainkan juga di kalangan *fuqahâ`*.

Yang dimaksud dengan "teologi yuridis" (*juridical theology*), sebuah istilah yang dipopulerkan oleh George Makdisi, adalah teologi yang bernuansa yuridis. Istilah ini bisa dikatakan sebagai lawan dari "fikih teologis" (*theological* [*Islamic*] *law*). Fikih teologis bermakna sebagai formulasi fikih yang asumsi-asumsinya didasarkan atas pertimbangan-pertimbangan teologis, seperti keadaan teologi selama ini, semisal, persoalan taklif dalam diskusi teologis menjadi dasar dan memengaruhi tema yang sama dalam diskusi fikih. Sebaliknya, berbeda dengan ini, teologi yuridis adalah formulasi teologi yang banyak didasarkan atas asumsi, metode berpikir, atau pendekatan fikih, seperti dicontohkan oleh Harry Austryn Wolfson, sebagaimana disinggung di atas,

[10] Lihat William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 37.

[11] George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh", dalam *Studia Islamica*, Paris, Jilid LIX (1984), 5-47.

[12] Lihat Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Taḥlîliyyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993).

[13] Lihat, misalnya, Abdulaziz Sachedina, "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations", dalam *Journal for Islamic Studies*, vol. 18-19 (1998-1999), 2-23.

berkaitan dengan metode analogi (*qiyâs*) fikih yang diterapkan dalam menyelesaikan persoalan ayat-ayat antropomorfisme (*tajsîm*) dalam al-Qur`an yang dihadapi oleh generasi awal Muslim. Pola pikir atau nalar fikih (*al-'aql al-fiqhî*)[14] memengaruhi cara berpikir teologis yang dianut oleh sebagian *fuqahâ`* secara sadar atau tidak, seperti Imam al-Syâfi'i, al-Bazdawî, dan Ibn al-'Arabî al-Mu`âfirî, sehingga membentuk teologi yang asumsi-asumsi, metode, atau pendekatannya tipikal *fiqhî*, maka melahirkan teologi yuridis.

Fenomena ini sesungguhnya sebenarnya tidak mengejutkan kita jika kita menganalogikan dengan pola pikir tasawuf. Dalam tasawuf, sudah lama berkembang "teologi sufistik", yaitu teologi yang dipengaruhi oleh pandangan sufistik, seperti "pembuktian" tentang adanya Tuhan melalui pendekatan *kasyf* dengan olah batin, sebagaimana diusung oleh al-Ghazâli sebagai pendekatan yang paling jitu dalam mengenal Tuhan, padahal pendekatan yang sebenarnya orisinal dari ilmu *kalâm* adalah pendekatan rasional (*nazharî*) dan dialektis (*jadalî*). Jadi, pendekatan ini dipengaruhi oleh tasawuf. Dalam fikih, juga berkembang orientasi sufistik yang disebut sebagai "fikih sufistik", seperti tampak dalam uraian-uraian fikih dalam *Iḥyâ` 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî. Begitu juga, dalam fikih berkembang metode dan pendekatan yang tipikal *fiqhî* dalam menyelesaikan isu-isu teologis. Dengan demikian, para *fuqahâ`* di samping merupakan penganut setia teologi anutannya, seperti Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, di lingkungan mereka sendiri telah berkembang teologi yang bersifat yuridis.

Istilah "*jihâd*" dalam al-Qur`an maknanya sangat beragam.[15] Namun, dalam buku ini, istilah ini dipakai sebagai perang yang melibatkan kontak

[14] Istilah "nalar fiqhi" (*al-'aql al-fiqhî*) digunakan semula oleh Abû Usâmah Nawwâr al-Syiblî, seorang dosen di Universitas al-Amîr 'Abd al-Qâdir untuk Ilmu-ilmu Keislaman di al-Jazair dalam karyanya, *al-'Aql al-Fiqhî: Ma'âlim wa Dhawâbith* (Cairo: Dar al-Salâm, 2008).

[15] *Jihad* diambil dari *al-jahd* atau *al-juhd* yang bermakna kemampuan dan kesempitan. Pada dasarnya, jihad adalah mencurahkan segala upaya dalam memerangi musuh. Namun, "musuh" yang dimaksud beragam. Dari sini, al-Râghib al-Ashfihânî membagi jihad menjadi 3: jihad melawan musuh yang tampak (perang), jihad melawan syetan, dan jihad melawan nafsu. Lihat al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), 108. Lihat juga Asma Afsaruddin, "jihad/

fisik untuk saling membunuh. Istilah yang digunakan oleh *fuqahâ`* dalam term hukum (boleh-tidak boleh), tentu saja, berkaitan dengan kewajiban (*fardhiyyat al-jihâd*), sehingga hampir selalu bermakna kontak-fisik atau kontak senjata.

Dalam buku ini, akan diuraikan teologi yang dikembangkan oleh para *fuqahâ`* dari empat mazhab (Ḥanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, dan Ḥanâbilah) untuk menjustifikasi doktrin jihad sebagai perang ofensif tanpa pembatasan sebagai kewajiban permanen yang berlaku selamanya. Perang tersebut menjadi media yang dianggap absah untuk melakukan pemaksaan komunitas non-Muslim ke Islam.

Uraian akan difokuskan terhadap pemikiran para *fuqahâ`* empat aliran fikih, yaitu Ḥanafiyyah, Syâf'iyyah, Mâlikiyyah, dan Ḥanbaliyyah. Literatur-literatur yang diteliti adalah literatur-literatur fikih. Namun, jika diperlukan untuk mencari dasar atau akar metodologis pemikiran fikih tersebut, maka penelusuran argumen teologis tersebut diperlukan juga hingga ke literatur-literatur *ushûl al-fiqh*. Literatur-literatur ini hanya diperlukan untuk menjelaskan akar atau dasar metodologis argumen-argumen teologis kewajiban berjihad yang dikemukakan oleh *fuqahâ`*. Fokusnya adalah literatur fikih, seperti dalam mazhab Hanafiyyah, misalnya, *al-Mabsûth* karya al-Sarakhsî (w. 483 H) dengan *Ushûl al-Sarakhsî* sebagai karyanya dalam bidang *ushûl al-fiqh*. Dalam mazhab ini, juga dikenal misalnya *Ushûl al-Bazdâwi* karya al-Bazdâwî (w. 482 H). Dalam mazhab Syâfi'iyyah, misalnya, *al-Umm* karya Imam al-Syâfi'i (w. 204 H/820 M) dengan dalam *al-Risâlah* sebagai karyanya dalam bidang *ushûl al-fiqh*,[16] dan *Tuḥfat al-Muḥtâj* karya Ibn Ḥajar al-Haytami (w. 973 H). Dalam mazhab Mâlikiyyah, dikenal misalnya *al-Fawâkih al-Dawâni* karya al-Nafrâwî (w. 1126 H), dalam bidang *ushûl al-fiqh* dikenal *Qânûn al-*

Jahada", dalam *The Qur`an: an Encyclopaedia*, ed. Oliver Leaman (London dan New York: Routledge, 2006), 331.

[16] Karyanya yang lain, *Aḥkâm al-Qur`ân*, adalah karya dalam bidang tafsir ayat-ayat hukum. Oleh karena itu, karya ini memuat juga penjelasan-penjelasan fikih. Al-Syâfi'i sendiri tidak menulisnya sebagai karya tersendiri, melainkan dikompilasi oleh al-Bayhaqî, seorang penulis karya hagiografi (*manâqib*) imam mazhab ini.

Ta`wîl[17] karya Ibn al-'Arabî al-Mu'âfirî (w. 543 H/1148 M). Dalam mazhab Ḥanbaliyyah, dikenal misalnya karya Ibn Qudâmah (w. 620 H), *al-Mughnî.*

Selama ini, sejauh pengetahuan penulis, tidak ada literatur yang komprehensif tentang teologi para *fuqahâ`*, apalagi teologi yang mereka gunakan untuk menjustifikasi kewajiban abadi tentang jihad ofensif yang merupakan akar kekerasan terhadap non-Muslim. Teologi yuridis disinggung secara tidak memadai hanya oleh penulis berikut. Pertama, George Makdisi dalam artikelnya, "*The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Usul al-Fiqh*".[18] Tulisan ini tidak mengungkap basis teologis dalam argumen jihad sebagai perang ofensif permanen terhadap non-Muslim yang membuahkan kekerasan sistematis dan terlembaga. Akan tetapi, tulisan ini bertujuan untuk membuktikan bahwa *usul al-fiqh* yang disistematisasi dasar-dasarnya oleh al-Syâfi'î dilatarbelakangi oleh kepentingan ideologisnya untuk membendung aliran rasional, terutama *kalâm*. George Makdisi berkesimpulan, "*Shâfi'î's purpose was to create for traditionalism a science which could be used as an antidote to kalâm*"[19] (tujuan al-Syâfi'î adalah menciptakan untuk kepentingan tradisionalisme suatu ilmu yang bisa digunakan sebagai tandingan terhadap *kalâm*). Sebagai konsekuensinya, *ushûl al-fiqh* dibangunnya didasarkan atas "pendekatan

---

[17] Karya ini sebenarnya adalah karya tentang *ushûl al-fiqh*. Judul yang sama juga ditulis oleh al-Ghazâlî.

[18] Lihat dalam *Studia Islamica*, Paris, vol. LIX (1984), 5-47.

[19] George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh", *Studia Islamica*, vol. LIX (1984), 5-47. Melchert menyebut aliran hukum dan teologi al-Syâfi'î dengan istilah "semi-rasionalis". Hal ini dilihat dari upaya keseluruhan al-Syâfi'î untuk memberikan porsi seimbang antara teks (*nashsh*) dan nalar (*ra`y*). Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan oleh Binyamin Abrahamov, aliran teologi, baik tradisional (*ahl al-ḥadîts*) maupun rasional (*ahl al-ra`y*), diukur secara jelas ketika terjadi konflik argumen dan pengutamaan salah satu di antara keduanya. Oleh karena itu, wajar Abrahamov dan Makdisi menyebut al-Syâfi'î merepresentasikan kecenderungan tradisionalisme. Al-Syâfi'î (*al-Risâlah* [Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.], 20) mengatakan "tidak ada suatu kejadian pun yang dihadapi oleh seorang penganut agama Allah, melainkan dalam kitab Allah terdapat *dalîl* dalam bentuk petunjuk tentang hal itu". Pernyataan ini menunjukkan bahwa kebenaran, menurut al-Syâfi'î, diperoleh hanya melalui proses analogis (*qiyâs*) terhadap teks, bukan kebenaran rasional mandiri. Itu artinya bahwa yag sentral bukan rasio, melainkan teks. 'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm Abû Sulaymân, *Manhajiyyat al-Imâm Muhammad bin Idrîs al-Shâfi'î fî al-Fiqh wa Ushûlih: Ta`shîl wa Taḥlîl* (Beirut: Dâr Ibn Ḥazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah, 1999), 93.

para *fuqahâ`*" (*tharîqat al-fuqahâ`*)[20] yang, karena bertolak dari tujuan untuk menandingi *kalâm* rasionalis tentu, dilengkapi dengan asumsi-asumsi teologis juga dari perspektif tradisionalis. *Ushûl al-fiqh* diwarnai oleh tendensi teologis, karena lahir dari konteks respon *ahl al-ḫadîts*, khususnya terhadap sebagian penganut Mu'tazilah dan kalangan literalis (*ahl al-zhâhir*). Di samping dipengaruhi oleh Ibn Kullâb (w. 240 H/854-855 M) yang membekali *kalâm* untuk mempertahankan doktrin tradisionalis dan menamainya sebagai *ahl al-itsbât*,[21] hal itu juga disebabkan oleh berbagai konteks historis, seperti peristiwa inkuisisi (*miḥnah*), yang memengaruhi al-Shâfi'î.

Kedua, Hamka Haq dalam disertasinya di UIN Syarif Hidayatullah yang kemudian diterbitkan, *al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât*.[22] Dibandingkan dengan Muhammad Khalid Mas'ud, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law*, yang menekankan "filsafat hukum" melalui konsep *mashlaḫah*, *dalâlah*, *taklîf*, *ta'abbud*, *niyyah*, '*âdah*, *khilâf*, dan *syarî'ah*,[23] kajian Hamka ini mengkaji aspek teologi dan membuktikan bahwa dari penjelasan al-Syâthibî tentang *mashlaḫah*, ditemukan pandangan teologisnya yang orisinal, bukan seorang penganut Asya'ariyyah maupun Mu'tazilah, sebagaimana menjadi dua klasifikasi teologi besar yang sering digunakan untuk memahami teologi seorang tokoh. Teologi al-Syâthibî, simpulnya, mirip dengan teologi Mâturîdîyah Samarkand yang rasional dan mirip teologi Qadariyyah. Ia mencoba memperkenalkan bahwa teologi yang rasional tidak mesti

---

[20] *Ushûl al-fiqh* disusun menurut salah satu di antara dua kecenderungan pendekatan: "pendekatan para ahli hukum" (*tharîqat al-fuqahâ`*) dan "pendekatan ahli *kalâm*" (*tharîqat al-mutakallimîn*). George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh", 26.

[21] Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 68-86. Lihat juga pengaruh aliran Ibn Kullâb (Kullâbîyah), termasuk tokohnya, al-Muḥâsibî, terhadap tokoh-tokoh Asy'arîyah dan khususnya Syâfi'îyah, semisal al-Bâqillânî, al-Isfarâ`înî, al-Juwaynî, dan al-Ghazâlî dalam Ḫusyan al-Quwwatilî, "al-Ḫârith al-Muḥâsibî: Ḥayâtuh wa Madzhabuh al-'Aqlî", 57.

[22] Hamka Haq, *al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007).

[23] Lihat lebih lanjut Muhammad Khalid Masud, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995).

harus Mu'tazilah.[24] Kajian ini tentu saja hanya menjelaskan basis teologi pandangan al-Syâthibî tentang *mashlaḥah*, dan tidak mengkaji bagaimana pandangan teologi yang unik dan berbeda dari *mainstream* digunakan oleh para *fuqahâ`* untuk menjustifikasi kekerasan.

[24] Masud, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law*, v.

Bab I

ARGUMEN TEOLOGIS TENTANG KEWAJIBAN JIHAD:

Pandangan Aliran Fikih Rasionalis Ḥanafiyyah dan Aliran Fikih Moderat Syâfi'iyyah

Kalian (umat Islam) adalah umat terbaik
yang dilahirkan untuk manusia

QS Âl 'Imrân: 110

A. Tradisi Fikih Ḥanafiyyah

1. Al-Sarakhsî (w. 490 H/1096 M) dalam *al-Mabsûth*

Al-Mabsûth sebagai karya al-Sarakhsî adalah *syarḥ* (penjelasan, komentar) terhadap *al-Kâfî*, karya Abû al-Fadhl al-Marwazî yang terkenal dengan al-Ḥâkim al-Syahîd (w. 344 H). Karya yang disebut terakhir ini adalah ringkasan terhadap enam karya Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibânî (132-189 H) yang dikenal dengan kitab-kitab *Zhâhir al-Riwâyah*, yaitu *al-Mabsûth, al-Jâmi' al-Kabîr, al-Jâmi' al-Shaghîr, al-Siyar al-Kabîr, al-Siyar al-Shaghîr,* dan *al-Ziyâdât*.[1] Al-Sarakahsî, ahli fikih kelahiran Transoxiana (dikenal dalam literatur Arab dengan *mâ warâ` al-nahr*)[2] ini, dikenal sebagai ahli fikih yang ulung, sehingga ia digelari "matahari para imam" (*syams al-a`immah*). Ia pernah dipenjara selama lima belas tahun oleh penguasa, karena ia berani mengkritik penguasa soal keabsahan menikahi wanita budak. Selama di penjara itulah, ia menulis *al-Mabsûth*.[3]

Dalam kitab ini, disebutkan bahwa alasan yang bersifat teologis tentang kewajiban jihad sebagai perang terhadap orang-orang *musyrik*, adalah karena umat Islam, sebagaimana digambarkan dalam al-Qur`an, adalah "umat terbaik" (*khayr ummah*):

> Kalian (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kalian) menyuruh (berbuat) yang *ma'rûf* (makruf), mencegah dari yang *munkar* (mungkar), dan beriman kepada Allah. Sekiranya *Ahl al-Kitâb* beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.[4]

Sebutan umat Islam sebagai "umat terbaik" tersebut diberikan hanya jika syarat atau karakteristik yang disebut dalam ayat ini dilaksanakan, yaitu *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar* (menyuruh berbuat yang

[1] M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 114.

[2] Daerah ini terletak di sekitar Sungai Oxus, di Asia Tengah, sekarang mungkin melingkupi wilayah Uzbekistan, Tajikistan,Kyrgyzstan, dan Kazakhstan barat daya.

[3] Lihat https://en.m.wikipedia.org/wiki/Sarakhsi (28 Juli 2018).

[4] QS Âl 'Imrân: 110.

ma'rûf atau kebaikan, dan mencegah dari *munkar* atau keburukan). Sedangkan, fondasi kebaikan (*ma'rûf*) itu adalah iman kepada Allah Swt., sehingga umat Islam secara individual diperintahkan untuk menyuruh dan mengajak orang lain untuk beriman kepada Allah Swt. Sebaliknya, akar dari kemungkaran (*munkar*) adalah *syirk* (menyekutukan Allah Swt. sebagai Tuhan dengan yang lain). *Syirk* sendiri di sini dianggap sebagai dosa atau kesalahan yang paling serius dibandingkan dengan kesalahan yang muncul karena ketidaktahuan (*jahl*) dan, bahkan, pengingkaran sekalipun, karena *syirk* pada prinsipnya adalah pengingkaran terhadap kebenaran dengan begitu saja, tanpa perlu penjelasan (*min ghayr ta`wîl*). Atas dasar ini, setiap Muslim diwajibkan untuk mencegahkan terjadi *syirk* tersebut.[5]

Dengan demikian, ada tiga konsep kunci yang digunakan sebagai dasar teologis untuk menjustifikasi kewajiban jihad sebagai perang terhadap non-Muslim. Pertama, ide tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang ditarik dari statemen al-Qur`an. Ide ini ditarik ayat al-Qur`an (QS Âl 'Imrân: 110). Hanya saja, persoalannya adalah tidak semua ulama, baik *mufassir* maupun *fuqahâ`*, memfungsionalisasikan sebagai titik-tolak bagi aksi ke depan. Ibn 'Abbâs, sang Bapak Tafsir, misalnya, menganggap bahwa ayat itu hanya relevan dengan konteks kehidupan pada masa Nabi Muhammad dan para sahabat beliau ketika Madinah (masyarakat Madinah, *Medinan society*).[6] Itu artinya ide itu hanya ada dalam sejarah. Bahkan, al-Sayyid 'Abd al-Hâdî menganggapnya hanya relevan dengan konteks masyarakat Arab.[7] Namun, bagi al-Sarakhsî, pesan ayat ini tidak terbenam dalam konteks historisnya, melainkan bisa dijadikan sebagai titik-tolak idealisasi ke masa depan.

Kedua, ide tentang *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*. Konsep ini bertali berkelindan dengan ide pertama, yaitu bahwa ide kedua ini, yang juga ditarik dari ayat al-Qur`an tersebut, menjadi sarana atau

[5] Al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Jilid 10 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1989), 3.

[6] Lihat, tentang hal ini, dalam Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (Tafsîr Ibn Katsîr), Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 392-397.

[7] Lihat al-Sayyid 'Abd al-Hâdî, *Hâdhihi Ummatukum* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992), 21-25.

karakteristik yang melekat sebagai identitas pada umat Islam sebagai "umat terbaik" tersebut. Jika peran ini tidak dilaksanakan, maka ide tentang "umat terbaik" itu menjadi kosong.

Ketiga, konsep tentang *syirk* (*poltheisme*). Bagi, al-Sarakhsî, *syirk* bukan sekadar keyakinan individual semata yang tidak percaya akan ketuhanan Allah Swt., melainkan "pengingkaran terhadap kebenaran" (*inkâr al-ḫaqq*).[8] Lebih dari itu, *syirk* dianggap sebagai dosa atau kesalahan yang paling serius dibandingkan bentuk-bentuk pengingkaran yang lain. Dari pembedaan al-Sarakhsî antara pengingkaran kebenaran karena ketidaktahuan dank arena pembangkangan murni (sebenarnya disertai dengan pengetahuan), tampaknya ia membedakan tiga macam *kufr*, yaitu *kufr al-jahl* (*kufr* karena ketidakmengertian tentang kebenaran), *kufr al-'inâd* (*kufr* bukan karena ketidakmengertian atau tidak mengetahui, melainkan murni pembangkangan, keras kepala), dan *kufr al-syirk* (*kufr* yang tanpa penjelasan, *min ghayt ta`wîl*, namun begitu saja menyandingkan atau menyekutukan Allah Swt. dengan tuhan-tuhan lain).[9] Mengapa *syirk* dianggap sebagai "kejahatan" paling serius (*serious crime*)? Di samping karena alasan bahwa *syirk* adalah "pengingkaran kebenaran tanpa penjelasan" tersebut, *syirk* juga dianggap sebagai "pangkal semua bentuk kemungkaran" (*ashl al-munkar al-syikr*).[10] Itu artinya, semua tindak kemungkaran bertolak dari penyekutuan Allah Swt. dengan yang lain. Bagi al-Sarakhsî, iman menjadi titik-tolak semua bentuk kebaikan, sehingga jika seseorang tidak beriman, maka tidak akan muncul kebaikan-kebaikan. Dalam konteks diskusi epistemologi moral, seseorang bisa saja bertindak atau berbuat baik karena motif yang objektif (rasional), seperti pada etika objektivis, karena mempertimbangan nilai-

[8] Bandingkan dengan pandangan Muhammad Asad yang mendefinisikan *kufr* sebagai "penolakan terhadap kebenaran. Lihat Asad, *The Message of the Qur`ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 698, footnote 26.

[9] Dalam al-Qur`an, sering disebutkan bahwa *syirk* dianut oleh generasi belakangan semata karena mengikuti anutan generasi terdahulu, yaitu para leluhur (*âbâ`*). Lihat QS al-An'âm: 148; al-A'râf: 70, 173; Hûd: 62, 87; Ibrâhîm: 10. Bandingkan, klasifikasi *kufr* ini dengan penjelasan dalam, misalnya, al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), 435-438.

[10] al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Jilid 10, ed. Khalîl Muḫyiddîn al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 3-4 (kitâb al-siyar).

nilai intrinsik kebaikan dalam tindakan.[11] Akan tetapi, bagi seorang al-Sarakhsî, kebaikan semuanya berpangkal dari iman, sebagaimana keburukan berpangkal dari *syirk* dan kekufuran. Jadi, orang-orang berbuat baik adalah karena ia beriman disertai dengan kepatuhan akan perintah-perintah Tuhan. Dalam etika, model etika ini disebut etika voluntarisme.[12] Jika demikian, kita bisa menarik kesimpulan bahwa secara hipotesis Al-Sarakhsî berpandangan bahwa orang tidak mungkin berbuat baik dalam pengertian sesungguhnya jika tidak bertolak dari iman. Apakah dalam kenyataannya seperti ini? Dalam faktanya, bisa terjadi bahwa seseorang melakukan di luar pertimbangan iman, seperti karena dorongan hati nurani. Besar kemungkinan bahwa yang dimaksud adalah al-Sarakhsî menganggap bahwa seseorang tidak dihitung sebagai kebaikan ("*pahala*") ketika melakukan kebaikan jika tidak bertolak dari iman, sesuai dengan statemen beberapa ayat al-Qur`an.[13]

Memang, menurutnya, dibandingkan dengan kesalahan-kesalahan lain, seperti mencuri dan berzina, *kufr* adalah salah bentuk kesalahan, bahkan merupakan "kriminalitas paling berat" (*a'zham al-jinâyât*). Meski demikian, di sisi lain, *kufr* sebenarnya adalah kesalahan antara Tuhan dan hamba, bukan kesalahan antarsesama hamba. Oleh karena itu, Tuhanlah yang berhak menghukumnya, bukan manusia. Dalam konteks itu, fikih hanya mengatur hukuman di dunia sebagai "siasat" (strategi) menuju kemaslahatan hamba atas dasar pemeliharan *maqâsid*, seperti pemberlakuan *qishâsh* untuk pemeliharaan jiwa manusia umumnya. Sedangkan, memerangi mereka diatur oleh alasan atau sebab (*'illah*), yaitu jika suatu komunitas ditindas, diancam, atau bahkan telah diperangi oleh komunitas lain (QS 2: 191), dan sebab yang mendorong ke *'illah* tersebut adalah *syirk*. Jadi, *syirk* memang benar-benar dilihat sebagai sumber kejahatan, sehingga wajar kemudian perang dikobarkan atas dasar *syirk* yang melekat pada orang-orang kafir itu.

---

[11] Lihat Madjid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), 31-40.

[12] Lihat Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 46-55.

[13] Iman sebagai syarat pertama dihitungnya kebaikan sering disebutkan dalam al-Qur`an. Orang-orang yang tidak beriman, amal-amal yang mereka kerjakan dianggap sia-sia. Lihat, misalnya, QS al-Baqarah: 217; Âl 'Imrân: 22; al-Mâ`idah: 5; al-An'âm: 88; Hûd: 16.

Jika argumen al-Sarakhsî disusun dalam urutan logis, maka seperti tampak dari premis-premis berikut ini. Premis teologis: umat Islam adalah "umat terbaik" dan hal itu harus diwujudkan. Syarat untuk mewujudkannya adalah melalui *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*. Sedangkan, pangkal kemakrufan adalah iman dan pangkal kemungkaran adalah *syirk*. Oleh karena itu, sasaran utamanya adalah orang-orang yang tidak beriman, karena mereka telah mengingkari kebenaran (iman).

2. Abû Bakr bin 'Alî bin Muḥammad al-Ḥaddâdî al-Zubaydî al-Yamanî (w. 800 H) dalam *al-Jawharah al-Nayyirah*

Menurut al-Ḥaddâdî, memerangi orang-orang kafir hukumnya wajib, meski mereka tidak memulai perseteruan lebih dahulu. Dengan demikian, menurutnya, perang ofensif menjadi keharusan. Alasannya adalah bahwa perang yang bersifat defensif, semisal dengan ditemukan penganiayaan, hanya berlaku di kalangan kaum Muslimin. Sedangkan, memerangi orang-orang kafir berbeda keadaannya.[14] Memerangi mereka, menurutnya, lebih merupakan tuntutan kewajiban doktrinal Islam, yaitu karena jihad sebagai perang menumpas orang-orang kafir adalah rukun di antara rukun-rukun Islam. Kesimpulan ini ditariknya dari sejumlah dalil:

a. Diwajibkan atas kalian berperang, padahal itu tidak menyenangkan bagi kalian (QS al-Baqarah: 216).
b. Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kalian temui, tangkaplah dan kepunglah mereka, dan awasilah di tempat pengintaian.Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang (QS al-Tawbah: 5, lebih dikenal sebagai "ayat pedang", *âyat al-sayf*).
c. Dan perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata (QS al-Anfâl: 39).

[14] Al-Ḥaddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah*, Jilid 2 (T.tp.: al-Mathba'ah al-Khayriyyah, 1322 H), 257.

Ayat-ayat ini tidak dikutip secara lengkap, terutama misalnya, penggalan pada ayat terakhir ini, di mana terdapat pernyataan bahwa jika orang-orang musyrik tersebut berhenti dari fitnah, maka Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan. Begitu juga, ayat-ayat ini tidak ditafsirkan secara menyeluruh dan utuh atas dasar urutan kronologis turun.

Dari pengutipan ayat-ayat tersebut sebagai dasar kesimpulannya bahwa jihad adalah rukun Islam, kita bisa memahami alasan-alasannya. Pertama, dengan QS al-Baqarah: 216, ia menjelaskan/menafsirkan bahwa "diwajibkan atas kalian berperang, padahal hal itu berat bagi kalian" (*furidha 'alaykum al-qitâl, wa huwa syâqq 'alaykum*).[15] Dengan penafsiran ini, ia sebenarnya ingin mengatakan bahwa meski terasa berat, jihad tetap diwajibkan kepada kaum Muslim, hal ini berisi penekanan yang menunjukkan bahwa jihad dianggap sebagai hal yang prinsipil dalam agama Islam.[16]

Kedua, QS al-Tawbah: 5 yang lebih dikenal umumnya sebagai "ayat pedang" (*âyat al-sayf*) adalah ayat yang umumnya dipahami oleh para ulama, baik mufassir maupun *fuqahâ`*, sebagai ayat yang berisi pernyataan yang sangat tegas (bunuhlah, intai, dan sergap orang-orang musyrik di mana saja mereka berada), sehingga dianggap sebagai bagian dari representasi sikap final Islam terhadap keberadaan komunitas non-Muslim. Tidak sedikit juga para ulama yang kemudian menganggap ayat ini menganulir semua ketentuan perang defensif yang turun sebelumnya dan bahkan menganulir begitu banyak ayat-ayat damai (setidaknya 135 ayat, bahkan lebih).[17]

---

[15] Al-Ḥaddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah*, Jilid 2, 257.

[16] Lihat kritik Yûsuf al-Qaradhâwî terhadap pandangan sebagian ulama tentang jihad sebagai salah satu rukun Islam, dalam karyanya, *Kayfa Nata'âmal ma' al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'âlim wa Dhawâbit*.

[17] Lihat kajian tentang hal ini, berikut implikasi penganuliran ayat-ayat damai tersebut terhadap formasi *fiqh jihâd* dalam Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Jakarta: Kementerian Agama RI., 2011). Kajian ini menemukan 135 ayat damai yang dianggap oleh para ulama sebagai ayat-ayat yang teranulir. Yûsuf al-Qaradhâwî bahkan menemukan 140 ayat damai diangap teranulir. Lihat Yûsuf al-Qaradhâwî, *Fiqih Jihad* (Bandung: Mizan, 2010), bab 18 (198-237). Bahkan,

Ketiga, penafsiran kata "*fitnah*" dalam QS al-Anfâl: 39. Ungkapan ini ditafsirkan dengan "*syirk*".[18] Penafsiran ini sebenarnya juga dianut oleh Ibn 'Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsîr,[19] dan bahkan di era modern oleh tim penerjemahan Kementerian Agama RI.[20] Dari penafsiran awal-awal surah al-Tawbah (ayat 1-5) lebih lengkap yang dikemukakan oleh al-Ḥaddâdî, tampak dengan jelas bahwa alasan perang terhadap orang-orang *musyrik* adalah karena *syirk* di hati mereka, terbukti dari penafsiran ungkapan "jika kalian bertobat" (*fa in tubtum*, QS 9:3) ditafsirkan dengan "dari *syirk*",[21] bukan secara kontekstual dari pembicaraan ayat-ayat sebelum dan konteks historis tentang pelanggaran perjanjian damai yang dilakukan oleh orang-orang musyrik terhadap kaum Muslimin.[22] Jika demikian, ayat tersebut ditafsirkan sebagai ayat yang memerintahkan agar orang-orang musyrik diperangi hingga *syirk* yang bersemayam di hati mereka hilang. Jika ayat ini ditafsirkan demikian, maka perang yang

---

Jasser Audah menyebut ada lebih dari 200 ayat damai teranulir. Lihat Audah, *Maqâsid untuk Pemula*, terj, 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), 66-67.

[18] Al-Ḥaddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah* Jilid 2, 257.

[19] Lihat 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ` 'Ismâ'îl ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm (Tafsîr Ibn Katsîr)*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 210. Namun, menariknya, Ibn Katsîr juga mengemukakan penafsiran yang lebih seimbang dengan mempertimbangkan konteks ayat secara menyeluruh, seperti terlihat dari kutip dari pendapat Ibn 'Umar (hlm. 209-210). Lihat juga Wardani, *Ayat Pedang*, 326-327.

[20] Terjemah ayat ini menurut versi Kementerian Agama adalah sebagai berikut: "Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan". Kesalahan terjemahan ini adalah sebagai berikut. Pertama, menyamakan antara kata "*fitnah*" (bahasa Arab) dengan "fitnah" (bahasa Indonesia), padahal kedua kosa-kata ini berbeda maknanya. Lihat al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), 373-375; Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Tabarî's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of Fitna", dalam *Approaches to the Qur`ân*, ed. G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 157-172. Kedua, namun apa yang dimaksud dengan kata "fitnah" itu kemudian ditafsirkan dalam kurung dengan kekafiran, yang hampir sama saja dengan syirk, menurut Ibn 'Abbâs. Lihat tim penerjemah, *Al-Qur`an dan Terjemahnya* (Jakarta: Duta Surya, 2011), 245.

[21] Al-Ḥaddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah* Jilid 2, 260.

[22] Bandingkan dengan uraian dalam M. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Qur`an Yesterday and Today), ed. Pena Marin, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

dimaksud tidak lagi atas dasar sebab adanya penindasan yang mereka lakukan terhadap kaum Muslimin (yaitu perang defensif), melainkan atas dasar *syirk* yang melekat di hati mereka (perang ofensif). Dengan logika seperti, maka selama ada orang-orang *musyrik*, perang terhadap mereka tetap menjadi kewajiban. Atas dasar ini, wajar kemudian al-Ḫaddâdî berkesimpulan bahwa fase final dari proses legislasi al-Qur`an tentang jihad adalah perang ofensif-mutlak (di semua waktu).

Penafsiran tentang ungkapan "*fitnah*" sebagai *syirk* yang berimplikasi pada perang ofensif-mutlak itu juga sealur dengan penekanan al-Ḫaddâdî terhadap pernyataan "dan agar agama bagi Allah semata". Dari penafsiran terhadap ungkapan "*fitnah*" itu, bisa dipahami penafsiran al-Ḫaddâdî bahwa tujuan perang ofensif-mutlak secara orang-orang kafir tersebut adalah agar hanya agama Islam yang bisa berkembang. Jika potongan ayat ini dipahami secara inklusif, misalnya, sebagaimana ditafsirkan oleh Muhammad Asad,[23] tentu akan bertentangan penafsiran eksklusif al-Ḫaddâdî tentang "*fitnah*".

3. Ibn Nujaym al-Mishrî (w. 970 H) dalam *al-Baḫr al-Râ`iq Syarḫ Kanz al-Daqâ`iq*

Nama lengkap Ibn Nujaym adalah Zaynuddin bin Ibrâhîm bin Muḫammad bin Muḫammad bin Muḥammad bin Bakr. Ia lahir di Cairo pada 926 H. Di antara guru-gurunya adalah Syekh Amîn al-Dîn bin 'Abd al-Âl al-Ḫanafî, Syekh Abû al-Faydh al-Sulamî, Syekh Syaraf al-Dîn al-Bulqînî, dan Syekh Aḫmad bin Yûnus (Ibn al-Syiblî). Sejumlah karya ia tulis, antara lain: *al-Asybâh wa al-Nazhâ`ir, al-Bahr al-Râ`iq, Mukhtashar al-Tahrîr, Syarh al-Manâr, al-Fawâ`id al-Zayniyyah*, dan *al-Rasâ`il al-Zayniyyah*.[24]

---

[23] Asad menerjemahkan ayat ini selengkapnya sebagai berikut: "*And fight against them until there is no oppression and all worship is devoted to God alone*" (Dan berperanglah melawan mereka hingga tidak ada lagi penindasan and semua ibadah bisa dicurahkan sepenuhnya kepada Tuhan". Asad, *The Message of the Qur`ân*, 244. Asad juga memberikan penafsiran bahwa yang dimaksud adalah "agar setiap orang bisa secara bebas menyembah Tuhannya. Ayat ini, begitu QS al-Baqarah: 192 yang berisi penekanan serupa, sebenarnya menegaskan pentingnya pengakuan akan hak mempertahankan diri (*self-defence*) dalam pengertian luas, bahkan, yang bisa memberikan keabsahan perang.

[24] Ibn Nujaym, *al-Baḫr al-Râ`iq Syarh Kanz al-Daqâ`iq (fî Furû' al-Ḫanafiyyah)*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997/1418), 5.

Dalam bidang fikih, ia adalah penganut Hanafiyyah. Sedangkan, dalam bidang teologi, ia adalah seorang Sunnî, penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, khususnya Maturîdiyyah. Ia banyak dipengaruhi oleh Ḫâfizh al-Dîn al-Nasafî, dan ia sendiri banyak memengaruhi Ibn 'Âbidîn.[25]

Berbeda dengan al-Sarakhsî, Ibn Nujaym tidak bertolak dari idealisasi yang bersifat teologis tentang bagaimana mengaktualisasikan sebutan umat Islam sebagai "umat terbaik" (*khayr ummah*) dalam konteks aksinya ke komunitas non-Muslim. Ibn Nujaym melihat kekufuran sebagai "kerusakan" (tentu saja dalam pengertian nonfisik, yaitu bersifat teologis). Hal ini tampak bisa disimpulkan dari tujuan jihad "mensterilkan alam dari kerusakan" (*ikhlâ` al-'âlam 'an al-fasâd*). Oleh karena itu, jihad menjadi bernilai baik, karena tujuan membasmi kerusakan itu, meski nilai kebaikan di sini yang ia maksud hanya bersifat instrumental (*ḫasanan li ma'nan fî ghayrih*), yaitu bahwa jihad merupakan kewajiban yang hanya merupakan sarana[26] untuk mencapai tujuan sesungguhnya, yaitu bersihnya alam dari "kerusakan" teologis berupa kekufuran. Atas dasar ini, ia berkesimpulan bahwa jihad dibenarkan hanya dengan alasan pembelaan diri (perang defensif, "kita diperangi", *ḫarban 'alaynâ*).[27]

Dari argumentasi Ibn Nujaym tentang kewajiban jihad ini, kita bisa mengetahui bahwa konsep keseimbangan alam semesta (fisik dan nonfisik, lingkungan alam dan sosial) hanya mungkin terwujud melalui keseimbangan secara teologis, yaitu jika alam dalam pengertian tersebut tidak "dirusak" dengan kekufuran. Konsep "kerusakan" secara teologis

[25] "Short Biography of Ibn Nujaim al-Hanafi", dalam https://kitaabun.com/shopping3/article_info.php?articles_id=875 (28 Juli 2018).

[26] Dalam hukum Islam, memang dibedakan antara "sarana" (*wasîlah*) dan "tujuan" (*maqshad*), tapi keduanya tidak terpisahkan, bahkan status hukum sarana mengikuti status hukum tujuan (*li al-wasâ`il ḫukm al-maqâshid*). Begitu juga, "kewajiban" suatu perbuatan bisa dilihat dari aspek hanya sebagai sarana (*fardhiyyat al-wasâ`il*) dan dan dari aspek sebagai tujuan (*fardhiyyat al-maqâshid*). Lihat, pembedaan ini, misalnya, dalam Syihâb al-Dîn al-Âlûsî, *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, manuskrip, 6-7 dalam http://www.mostafa.com (29 Juli 2018).

[27] Ibn Nujaym, *al-Baḫr al-Râ`iq Syarḫ Kanz al-Daqâ`iq*, Jilid 5 (T.tp.: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.), 76.

tidak hanya dikenal di kalangan *fuqahâ`*, melainkan juga ide al-Qur`an sebagai sumbernya.[28]

Dari tiga *dalîl* dari al-Qur`an yang dirujuk oleh Ibn Nujaym (QS al-Tawbah: 5, 29 dan 36) berkaitan dengan orang-orang musyrik dan *Ahl al-Kitâb*, yaitu orang-orang kafir. Dengan demikian, jelas bahwa "kerusakan" yang dimaksud di sini adalah kerusakan secara teologis, meskipun dalam literatur fikih, istilah "kerusakan" (*fasâd*) juga digunakan, misalnya, dalam pengertian tidak terpenuhi syarat atau ketentuan dalam ibadah. Ibn Nujaym memandang dalam konteks itu bahwa *kufr* adalah suatu bentuk pengrusakan terhadap tatanan alam semesta. Bahkan, *kufr* dianggap sebagi aib atau cacat (*al-kufr 'ayb*),[29] dalam segala bentuknya, baik *syirk*, *nifâq*, dan sebagainya, karena, sebagaimana dianut oleh umumnya *fuqaha`*, semua bentuk kekufuran itu pada prinsipnya sama (satu esensi), meski manifestasinya berbeda (*al-kufr millah wâḥidah*).[30]

Keseimbangan atau ketertataan alam semesta dilihat tidak hanya dari fenomena fisika, melainkan dari ketundukan isi semesta kepada Tuhan mereka. Ide ketertataan semesta dalam pengertian secara teologis ini secara otentik sebenarnya ide Qur`ani, seperti dinyatakan, misalnya, bahwa Tuhan meletakkan timbangan (*mîzân*, keseimbangan).[31]

---

[28] Dalam al-Qur`an, setidaknya ada 11 konteks penggunaan ungkapan "kerusakan", seperti dengan mengikuti hawa napsu (QS al-Mu`minûn: 71), dalam konteks pengacauan yang dilakukan oleh orang-orang munafik yang disertai dengan pengrusakan tanaman dan ternak (QS al-Baqarah: 205), dan dalam konteks celaan al-Qur`an terhadap praktik penyembelian anak laki-laki dan membiarkan hidup anak perempuan oleh Fir'aun pada zaman Nabi Mûsa as. Dari keseluruhan konteks tersebut, hampir semuanya berkonotasi sebagai kerusakan secara teologis. Lihat Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an Hingga Fiqh al-Bî`ah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), 76-77.

[29] Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Râ`iq* Jilid 3, 141.

[30] Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Râ`iq* Jilid 3, 110.

[31] Lihat QS al-Raḥman: 7-10. Lihat uraian tentang hal ini dalam Wardani, *Islam Ramah Lingkungan*, 61-68.

B. Tradisi Fikih Syâfi'iyyah

1. Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Idrîs bin al-'Abbâsî bin 'Utsmân bin Syâfi' bin 'Abd al-Muthallib bin 'Abd Manâf al-Muthallibî al-Qurasyî (w. 204 H) dalam *al-Umm*

Dalam kitab induk karya imam mazhab ini, pembahasan tentang jihad ditempatkan sesudah bab *mu'âmalah*, karena ada kesamaan antara kedua bahasan ini, yaitu tentang harta rampasan perang. Atas dasar ini juga, bahasan tentang jihad dikemukakan dalam satu bab bersama dengan pajak (*jizyah*).

Ciri khas argumentasi teologi yang dikemukakan oleh al-Syâfi'î adalah logis-skripturalis (*logico-scripturalist argumentation*). Berbeda dengan *fuqahâ`* lain, seperti halnya ia dilakukan dalam kitab *ushûl al-fiqh*-nya, *al-Risâlah*, ketika mengemukakan argumen ini dalam kitab fikihnya, *al-Umm*, ia bertolak dari ayat-ayat al-Qur`an yang layaknya dijadikan sebagai premis-premis. Ayat-ayat al-Qur`an itu terkesan hanya disusun secara acak, padahal ayat-ayat al-Qur`an disusunnya berurutan secara logis dari premis ke premis menuju kesimpulan. Perujukan terhadap ayat-ayat al-Qur`an, tanpa banyak komentar, menandakan kecenderungan kuatnya sebagai kalangan *Ahl al-Hadîts* yang bertolak dari *nash* ke *nash*. Namun, ia bukanlah seorang literalis seperti halnya kalangan literalis (*Zhâhiriyyah*) atau seperti kalangan Mâlikiyyah dan Ḫanbaliyyah, karena meski berolak dari *nash* ke *nash*, argumen tersebut disusun berbasis logika.

Ia memulai argumentasi teologis tentang kewajiban jihad dengan mengemukakan QS al-Dzâriyât: 56 tentang tujuan Allah Swt. dalam menciptakan manusia dan jin adalah agar mereka menyembah-Nya. Ini adalah tujuan hakiki manusia hidup. Dari ayat ini, ia kemudian menyusun premis-premis teologis dari ayat-ayat al-Qur`an disertai dengan komentar seperlunya:

a. Jin dan manusia diciptakan oleh Allah Swt. dengan tujuan agar mereka menyembah-Nya (QS al-Dzâriyât: 56). Tujuan ini adalah tujuan hakiki manusia. Dengan merujuk ke ayat ini dan dengan memahami penggunaan ayat-ayat sesudahnya, ia ingin mengatakan

bahwa manusia yang baik adalah manusia menyadari tujuan hidup tersebut dan berupaya mewujudkannya.

b. Manusia itu dahulunya sebenarnya merupakan satu umat, yaitu umat yang mengakui Allah Swt. sebagai Tuhan. Namun, terjadi perselisihan dan hal itu menjadikan mereka sesat. Atas dasar ini, kemudian Allah Swt. mengutus para nabi untuk memberi petunjuk kepada mereka melalui kitab suci (QS al-Baqarah: 213). Dari ayat ini, tampak bahwa al-Syâfi'î ingin mengatakan bahwa dahulu, umat manusia semuanya tunduk kepada Allah Swt. sebagai tuhan mereka, tidak menyimpang dari *tawḫîd*. Bertolak dari ayat ini, ada idealisme atau cita-cita untuk menyatukan kembali manusia di bawah *tawḫîd*. Caranya adalah dengan memberi mereka petunjuk (dakwah), sebagaimana secara historis, menjadi *sunnah* atau tradisi kenabian bahwa Allah Swt. mengutus para nabi-Nya untuk mengembalikan ke jalan yang benar.

c. Telah banyak Nabi yang diutus untuk mengemban amanah dalam memberi petunjuk kepada manusia ini, dimulai dari Nabi Adam, Nûḫ, Ibrahim dan nabi-nabi dari keturunannya, dan keturunan 'Imran (QS Âl 'Imrân: 33-34, al-Nisâ`: 125, Maryam: 54).

d. Kemudian diutus Nabi Muhammad yang juga berasal dari keturunan Nabi Ibrâhîm). Sifat beliau dan para pengikutnya digambarkan oleh al-Qur`an sebagai orang-orang yang bersikap tegas atau keras (*ashiddâ`*) terhadap orang-orang kafir (QS al-Fatḥ: 29).

e. Umat Nabi Muhammad dengan karakteristik seperti itu, sebagaimana digambarkan oleh al-Qur`an sebagai "umat terbaik" (*khayr ummah*), tentu terwujud jika umat ini menjalankan misinya yang agung, yaitu menyuruh orang lain untuk melakukan perbuatan yang baik (*ma'rûf*) dan dan mencegah orang lain dari perbuatan yang *munkar* (QS Al 'Imrân: 110). Hingga pada premis ini, tampak asumsi al-Shâfi'î bahwa ketika ia telah meletakkan premis bahwa tugas para rasul adalah memberi petunjuk kepada manusia untuk keluar dari perselisihan dan kekafiran, dan tugas umat ini adalah *amr ma'rûf* dan *nahy munkar*, maka jelas baginya bahwa *kufr* salah satu bentuk kemungkaran yang harus dicegah atau diberantas.

f. Lalu kepada siapa ditujukan misi dakwah seperti itu? Misi dakwah tersebut, sebagai misi "membuka rahmat", ditujukan juga kepada *Ahl al-Kitâb*, supaya tidak ada anggapan kekosongan masa (*fatrah*) pengutusan rasul (QS al-Mâ`idah: 19). Secara kontekstual, siapa yang dimaksud oleh al-Qur`an yang menjadi sasaran dakwah, dan tentu saja, yang dianggap menyimpang yang disebutkan dalam ayat dalam premis sebelumnya sebelumnya (QS al-Baqarah: 213), menurut al-Syâfi'î, adalah *Ahl al-Kitâb.* Melalui para rasul lah, diajarkan ajaran kitab suci kepada mereka (QS al-Jumu'ah: 2).

g. Tujuan utama dakwah adalah agar "agama yang benar (Islam) diunggulkan di atas semua agama" (*liyuzhhirahu 'alâ al-dîn kullih*) (QS al-Mâ`idah: 33). Nabi yang dipercaya untuk mengemban misi mulia ini adalah nabi terakhir, yaitu Nabi Muḫammad (QS al-Aḫzâb: 40).[32]

h. Cara untuk mengangkat Islam mengungguli agama-agama yang lain, sebagaimana dijelaskan oleh al-Syâfi'î pada bahasan tersendiri (*fî izhhâr dîn al-nabî 'alâ al-adyân*), yaitu dengan dakwah. Jika dakwah ditolak, atau bahkan dihinakan, seperti perobekan surat Nabi, maka perang dikobarkan.[33]

Argumentasi di atas disusun secara rapi dan logis dari premis ke premis, meskipun tidak dalam pengertian premis-premis logika secara ketat. Atas dasar rangkaian argumentasi tersebut, apa yang sesungguhnya dikatakan oleh al-Shâfi'î adalah bahwa dilihat dari tujuan penciptaan dan misi kenabian Muḫammad yang meliputi semua manusia, *kufr* (kekafiran) adalah penyimpangan atau kesalahan. Alasan al-Syâfi'î yang lain adalah karena Islam harus mengungguli semua agama. Oleh karena itu, jika dengan dakwah secara damai, orang-orang kafir tetap dalam kekafiran mereka, maka mereka harus diperangi.

Dengan pendapat seperti ini, al-Syâfi'î adalah seorang *fuqahâ`* pertama, mendahului *fuqahâ`* Ḫanafiyyah semisal al-Sarakhsî, yang menyatakan bahwa *kufr* adalah suatu penyimpangan atau kesalahan yang

[32] al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 167-168. Lihat juga al-Syâfi'î, *Aḫkâm al-Qur`ân*, Jilid II, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H), 3-7.

[33] al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid IV, 180.

harus dihukum dengan diperangi atau diberantas. Oleh karena itu, jihad dianggap sebagai bentuk hukuman terhadap mereka. Pandangan seperti ini senada dengan pandangan Ibn Taymîyah bahwa jihad merupakan adalah bentuk hukuman yang mutlak harus dilakukan, karena hukuman dalam bentuk lain, seperti dengan *ḥadd* yang biasa diterapkan atas kesalahan individual, tidak bisa diterapkan. Hal itu karena *kufr* dianggap sebagai kesalahan atau "kriminalitas" yang dilakukan secara kolektif oleh orang-orang kafir dengan menolak dakwah Islam.[34]

Dibandingkan dengan argumentasi para *fuqahâ`*, baik semasanya maupun sesudahnya, bahkan dari mazhab lain, argumentasi al-Syâfi'î, meski tampak dari ayat ke ayat disertasi hanya sedikit komentar, sebenarnya lebih lengkap. Bahkan, ada kemungkinan para *fuqahâ`* sesudahnya mengadaptasi argumen, melalui beberapa ayat dan konsep kunci yang digunakan. Jika dicermati dari argumentasi di atas, konsep-konsep kunci yang dijadikan dasar argumentasi tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, konsep konsep tentang hakikat dan tujuan penciptaan manusia dan jin, yaitu menyembah-Nya (*'ibâdah*). Berdasarkan fitrahnya, manusia diciptakan atau dirancang sebagai hamba yang seharusnya mengabdi kepada Tuhan. Hal ini sealur dengan pernyataan bahwa bertawḥîd merupakan fitrah penciptaan manusia. Jadi, orang-orang kafir yang masuk Islam sebenarnya kembali ke tujuan dan fitrah penciptaannya. Kedua, konsep tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*). Ketiga, konsep tentang *amr ma'rûf* dan *nahy munkar*. Keempat, konsep tentang peran dan silsilah kenabian, dari Adam hingga Muhammad, yang menegaskan bahwa sudah menjadi *sunnah* kenabian, yaitu ketentuan Tuhan bahwa umat-umat yang menyimpang akan diberi petunjuk dengan diutusnya para rasul. Berdasar garis silsilah kenabian, Nabi Muhammad terhubung dengan Nabi Ibrâhîm dan Ismâ'îl. Kelima, konsep tentang *kufr* sebagai penyimpangan yang harus dikembalikan kepada asal fitrah manusia. Meski *kufr*, bentuknya beragam, tanpi esensinya sama (*al-kufr millah wâḥidah*), seperti halnya Islam esensinya sama (*al-Islâm millah wâḥidah*).[35]

---

[34] Ibn Taymîyah, *Kitâb al-Jihâd*, ed. al-Shaykh Zuhayr Syafîq al-Kabbî (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992 M/1412 H), 71.

[35] al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid 7 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H), 127.

Oleh karena itu, apa pun bentuknya, *kufr* adalah penyimpangan yang harus diluruskan.

Sebagaimana dikemukakan, argumentasi al-Syâfi'î di atas dengan konsep al-Qur`an tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*) juga dijadikan dasar bagi al-Sarakhsî dalam *al-Mabsût* untuk kewajiban berdakwah kepada orang-orang musyrik dan memerangi mereka yang enggan menerima Islam.

Sebenarnya, argumen-argumen yang dikemukakan oleh al-Syâfi'î seperti ini tidak cukup untuk menyatakan bahwa orang-orang yang tidak kembali ke tujuan dan fitrah penciptaan, tidak mengindahkan *amr bi al-ma'rûf* dan *nahy 'an al-munkar*, serta menolak dakwah "universal" tersebut harus dibunuh, karena akan bertentangan dengan banyak ayat al-Qur`an tentang kebebasan agama dan prinsip ajaran Islam.

2. Abû al-Ḥasan 'Alî bin Muḥammad bin Muḥammad bin Ḥabîb (Dikenal: al-Mâwardî) (w. 450 H) dalam *al-Ḥâwî al-Kabîr*

Kitab ini adalah *Syarḥ Mukhtashar al-Muzannî*. Ketika penulis membahas tentang hukum orang fasik menjadi imam, penulis menyinggung hukum jihad. Di sini, dijelaskan bahwa jihad adalah kewajiban yang harus dilaksanakan, terlepas dari tingkat keberagamaan penguasanya yang memimpin, baik ia adalah orang baik maupun fasik. Hal ini merujuk kepada hadis yang diriwayatkan al-'Alâ` bin al-Ḥârits dari Makḥûl dari Abû Hurairah dari Nabi Muhammad: "Jihad adalah wajib bagi kalian bersama dengan pemimpin yang baik atau jahat, dan salat adalah wajib bagi kalian di belakang setiap (imam) yang baik ataupun yang jahat". Juga diriwayatkan bahwa Ibn 'Umar dan Anas pernah salat di belakang atau berimam dengan al-Ḥajjâj, padahal ia seorang yang dikenal fasik. Atas dasar ini, dibangun ketentuan bahwa siapa yang sah menjadi makmum juga sah menjadi imam, sama saja derajatnya dalam hal adil (kredibilitas).[36] Dengan argumentasi dengan hadis tersebut di atas, tampak sekali bahwa jihad merupakan kewajiban yang mutlak

[36] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, ed. Syekh 'Alî Mu'wwidh dan Syekh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd, Jilid 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999/1419), 330.

dilaksanakan, bahkan tanpa melihat moralitas penguasa yang memimpin sekalipun.

Pandangan teologis al-Mâwardî yang tidak kurang pentingnya adalah tentang orang yang fasik. Persoalan ini, antara lain, dibahas dalam kaitannya dengan syarat imam dalam salat berjemaah. Soal kefasikan juga dikaitkan dengan penguasa sebagai pemimpin jihad. Dalam pandangan mazhab Syâfi'iyyah, menjadikan orang yang fasik sebagai imam dalam salat dimakruhkan, namun itu tidak berarti bahwa salatnya menjadi tidak sah. Menurut al-Mâwardî, secara kebahasaan, fasik bermakna keluar dari sesuatu (QS al-Kahfi: 50). Namun, fasik bisa dibedakan menjadi dua. Pertama, keluar dari agama Islam, sehingga orang bersangkutan menjadi kafir, seperti orang meminum *khamr* dan menganggapnya tidak haram, dan orang yang berzina atau melakukan hubungan homoseksual dan menganggap perbuatan itu tidak haram. Menjadikan orang seperti ini sebagai imam salat tidak dibolehkan. Kedua, fasik yang tidak menyebabkan yang bersangkutan kafir. Jenis fasik ini dibedakan menjadi dua, yaitu dalam konteks perbuatan dan dalam konteks keyakinan. Fasik dalam perbuatan adalah orang yang melakukan perbuatan jahat, namun diiringi dengan rasa takut dan penyesalan, sedangkan fasik dalam konteks keyakinan adalah seperti orang mencela dan mengkafirkan para sahabat, seperti kalangan Khawârij. Dua jenis fasik terakhir ini, menurut al-Mâwardî, tidak menyebabkan pelakunya kafir.[37] Pandangannya ini berbeda, misalnya, dengan pandangan Ibn al-'Arabî yang sangat rigid dalam melihat perbedaan hingga menganggap Mu'tazilah dan Qadariyyah termasuk orang-orang kafir, karena mereka menyamakan hamba dan Tuhan dalam terwujudnya perbuatan (*khalq af'âl al-ibâd*).[38]

Dari uraian di atas, jelas bahwa dalam pandangan al-Mâwardî, jihad merupakan kewajiban yang mutlak dilaksanakan. Begitu mendesaknya kewajiban ini untuk dilaksanakan hingga tidak dipentingkan lagi siapa penguasa yang memimpin dari aspek keberagamaan. Hukum kewajiban

[37] Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 2, 329.

[38] Abû Bakr ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur`ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 143.

berjihad sama dengan kebolehan salat di belakang imam yang fasik sekalipun. Standar minimal yang digunakan adalah yang penting bahwa imam adalah seorang Muslim. Dalam konteks batasan fasik, al-Mâwardî juga bersikap longgar, sehingga berjihad dengan seorang fasik dengan faktor-faktor penyebab yang tidak menyebabkannya keluar dari Islam, tidak dipermasalahkan. *Kufr* adalah soal keyakinan, bukan soal perbuatan, kecuali diiringi dengan anggapan (keyakinan) bahwa suatu perbuatan haram dianggap halal.

Menurut al-Mâwardî, jihad hukumnya *fardhu kifâyah*.[39] Tentang kewajiban jihad, ia mengutip pernyataan Imam al-Syâfi'î, "Manakala Nabi Muhammad saw. melewati beberapa waktu setelah sejak beliau hijrah, di mana Allah Swt. memberi kepada beliau adanya sekelompok orang yang mengikutinya (masuk Islam), maka dengan pertolongan Allah Swt., ada kekuatan dengan jumlah tertentu yang sebelumnya belum diperoleh. Kemudian Allah Swt. mewajibkan kepada mereka untuk berjihad. Allah Swt. berfirman, 'Diwajibkan kepada kalian untuk berperang, meskipun hal itu tidak disukai oleh kalian' dan 'dan berperanglah kalian di jalan Allah' beserta dengan argumen lain yang telah kusebutkan, maka diwajibkanlah jihad".[40] Pernyataan al-Syâfi'î ini berisi tentang alasan diwajibkannya jihad (berperang) melawan kalangan orang-orang kafir ketika itu, karena alasan ada perubahan kekuatan yang dimiliki oleh kaum Muslimin. Pada fase Makkah, bahkan semula jihad sebagai perlawanan fisik terhadap penindasan orang-orang kafir terhadap kaum Muslim tidak diizinkan. Sebagai gantinya, kaum Muslimin diperintahkan untuk bersabar, sebagaimana tampak pada ayat-ayat kesabaran (*âyât al-shabr*), dan diperintahkan untuk memaafkan perlakuan buruk itu, seperti tampak pada ayat-ayat pemberian maaf (*âyât al-shafḥ wa al-'afw*), dan juga diperintahkan untuk tidak menanggapi perlakuan itu, seperti tampak pada ayat-ayat pembiaran (*âyât al-i'râdh*). Argumen al-Syâfi'î yang bersumber dari Ibn 'Abbâs ini banyak dirujuk oleh para penulis

[39] Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 4, 365.

[40] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 102.

belakangan terkait, tidak hanya dengan kewajiban jihad itu sendiri, melainkan penganuliran ayat-ayat damai dengan "ayat pedang".[41]

Argumen al-Syâfi'î menjadi titik-tolak bagi al-Mâwardî untuk membahas lebih lanjut persoalan jihad. Jika al-Syâfi'î menganalogikan perubahan kondisi itu sebagai alasan bagi pergeseran legislasi jihad, dan itu terjadi pada masa Nabi Muhammad, maka kemudian menurut al-Mâwardî, masa Nabi telah berakhir, maka perubahan kondisi yang dialami oleh umat selanjutnya juga perlu dijelaskan. Untuk membahas hal ini, al-Mâwardî mengemukakan dua persoalan pokok.

Sebagaimana hal umumnya para *fuqahâ`*, al-Mâwardî juga mengemukakan legislasi jihad secara gradual. Menurutnya, pada fase awal, Nabi Muhammad dilarang untuk berjihad melawan orang-orang kafir, dan sebaliknya, beliau diperintahkan untuk memberi maaf dan tidak menanggapi perlakuan buruk mereka kepada beliau (QS al-Ḥijr: 94). Setelah melalui fase perintah untuk berdakwah secara damai, dan setelah itu, fase ketika jihad diizinkan (pilihan antara berperang atau tidak) (QS al-Hajj: 39) dan diperintahkan hanya secara defensif (QS al-Baqarah: 190), akhirnya jihad disyariatkan sebagai kewajiban yang mutlak dilaksanakan (QS al-Baqarah: 216).[42] Memang, sebagaimana halnya al-Syâfi'î, al-Mâwardî juga menyebutkan bahwa kebolehan berjihad adalah karena adanya kekuatan yang dimiliki oleh kaum Muslimin setelah mereka hijrah ke Madinah.[43]

Argumen yang dikemukakan oleh al-Mâwardî tentang kewajiban jihad sebenarnya berbasis tidak hanya dari teks/*nash*, baik al-Qur`an dan Sunnah, melainkan juga argumen teologis.

Pertama, argumen dengan kewajiban *hijrah*. Menurutnya, pada masa hidup Nabi Muhammad di Makkah sebelum terjadi *hijrah* beliau ke Yatsrib (Madinah), *hijrah* sebagai strategi menghindari penindasan orang-orang kafir, di kala Nabi masih berada di Makkah, hanya dibolehkan,

[41] Lihat Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai*, 420-421.

[42] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 105-108.

[43] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 107.

tidak diwajibkan (QS al-Nisâ`: 75, dan 100).[44] Secara rinci, al-Mâwardî mengemukakan hukum *hijrah* dan syarat-syaratnya sebagai berikut:

a. *Hijrah* sebagai suatu tawaran (kebolehan, *mubâḥ*) sebagai solusi atas suatu permasalahan, menurutnya, berlaku ketika seseorang merasa tidak aman dari penindasan yang dilakukan oleh orang atau kelompok lain atas dirinya atau penindasan yang bisa melemahkan sendi-sendi agama. Al-Mâwardî mengutip ayat al-Qur`an, "dan barang siapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka akan mendapatkan di bumi ini tempat hijrah yang luas dan (rezeki) yang banyak" (QS al-Nisâ`: 100). Ia mengemukakan dua bentuk *ta`wîl* atau penafsiran, yaitu (1) yang dimaksud dengan *murâghim* adalah orang yang berpindah dari suatu wilayah ke wilayah lain, dan yang dimaksud dengan *sa'ah* adalah harta, dan (2) yang dimaksud dengan *murâgham* adalah mencari mata pencaharian, dan *sa'ah* adalah kehidupan yang lebih baik. Ini adalah hukum hijrah seseorang sebelum hijrahnya Nabi Muhammad ke Yatsrib (Madinah).[45]

b. *Hijrah* sebagai sebuah kewajiban. Hal ini berlaku bagi orang yang tertindas atau mengalami tekanan dalam hal terkait keamanan dirinya atau agamanya, sedangkan yang bersangkutan mampu untuk berhijrah. Al-Mâwardî merujuk kepada ayat, "Sesungguhnya orang-orang yang dicabut nyawanya oleh malaikat dalam keadaan menzalimi sendiri, mereka (para malaikat) bertanya, "Bagaimana kamu ini?" Mereka menjawab, "Kami orang-orang yang tertindas di bumi (Mekah). Mereka (para malaikat) bertanya, "Bukankah bumi

[44] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 103. Karena hijrah merupakan sarana untuk mencari wilayah di mana di tempat baru itu kaum Muslimin bisa mengekspresikan keyakinan dan praktik keagamaan, maka para *fuqahâ`* menganggap hijrah sebagai sarana untuk melaksanakan kewajiban, sehingga status hukum hijrah juga menjadi wajib. Sebagian ulama berargumen dengan kaidah, "Segala sesuatu yang jika tanpanya kewajiban tidak bisa terlaksana dengan sempurna hukumnya juga wajib" (*mâ lâ yatimm al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjib*). Lihat Ibn Dhawyân, *Ibrâhîm bin Muhammad bin Sâlim, Manâr al-Sabîl fî Syarḥ al-Dalîl*, ed, Zuhayr al-Syâwîs, Jilid 1 (T.tp.: al-Maktab al-Islâmî, 1898 M/1409 H), 287.

[45] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 102.

Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah (berpindah-pindah) di bumi itu?" (QS al-Nisâ`: 97).[46]

c. *Hijrah* tidak diwajibkan (keringanan), yaitu bagi orang-orang yang, meski merasa tidak aman dalam konteks diri dan agamanya, tidak mampu untuk berhijrah, baik karena persoalan fisik atau karena biaya perjalanan (QS al-Nisâ`: 98), seperti dalam kasus 'Ammâr bin Yâsir. Dalam hal ini, seseorang yang dalam kondisi seperti ini dibolehkan menyembunyikan keislaman dan berpura-pura kafir.[47]

Kedua, klasifikasi wilayah. Konsep hijrah sangat terkait dengan klasifikasi wilayah menjadi dua macam, yaitu "wilayah Islam" (*dâr al-Islâm*) dan "wilayah *kufr*" (*dâr al-kufr*), atau "wilayah perang" (*dâr al-ḫarb*). Hal itu karena itu konsep hijrah itu muncul dari adanya klasifikasi wilayah tersebut atas dasar penilaian terhadap diterapkannya atau tidak hukum di suatu wilayah. Yang lebih penting adalah bahwa hijrah tidak hanya persoalan historis tentang peristiwa hijrah Nabi dari Makkah ke Yatsrib (Madinah), melainkan juga berlaku hukumnya bagi kaum Muslimin pasca-Nabi. Ada lima kategori hukum yang dikemukakan oleh al-Mâwardî dilihat dari aspek kemampuan seorang Muslim melawan situasi kekafiran, kemampuan memerangi, dan kemampuan berhijrah. Dalam konteks ini, hijrah dan jihad kemudian menjadi dua hal yang tak terpisahkan. Jika seorang Muslim yang tertindas, baik dalam pengertian keamanan diri maupun kebebasan berislamnya, tidak bisa melawan dengan perang atau strategi lain (seperti mengisolasi diri), maka ia harus berhijrah.[48]

Lalu, apakah yang dimaksud dengan dua macam wilayah itu? Dari pembahasan tentang perbedaan antara Muslim dan *dzimmî* berkaitan hak-hak mereka, dan al-Mâwardî mengemukakan hadis "al-Islâm (seharusnya) mengungguli, dan tidak boleh diungguli" (*al-Islâm ya'lû wa lâ yu'lâ 'alayh*), tampak yang ia maksud dengan *dâr al-ḫarb* adalah wilayah di mana yang diberlakukan adalah hukum non-Islam (hukum

[46] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 103.

[47] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 103-104.

[48] Lihat lebih lanjut Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 104.

syirk, *ḫukm al-syirk*), dan sebaliknya, *dâr al-Islâm* adalah wilayah di mana hukum yang diberlakukan adalah hukum Islam.[49] Atas dasar ini, *dâr al-kufr* juga disebut *dâr al-syirk* (wilayah syirik).[50]

Klasifikasi dua macam wilayah itu berimplikasi luas terhadap persoalan-persoalan lain dalam fikih. Di dalam suatu wilayah Islam (*dâr al-Islâm*), karena supremasi hukum Islam yang diberlakukan, mungkin saja terjadi pemaksaan orang kafir untuk konversi ke Islam. Ada dua status hukum yang dikemukakan oleh al-Mâwardî berkaitan dengan penuturan dua kalimat syahadat yang diucapkan oleh seorang kafir secara paksa: (1) jika pemaksaan konversi ke Islam itu tidak didasarkan alasan-alasan yang benar, misalnya, memaksa konversi terhadap kalangan *dzimmî* dan orang kafir yang mengadakan perjanjian damai dengan kaum Muslimin (*mu'âhid*), maka penuturan dua kalimat syahadat itu tidak menjadikan orang kafir tersebut menjadi Muslim, karena pemaksaan dalam konteks seperti itu termasuk perbuatan melampaui batas atau kekerasan (*ta'addî*); (2) jika pemaksaan itu didasarkan atas alasan-alasan yang dibenarkan, misalnya, terhadap orang yang murtad dan tawanan perang yang boleh dibunuh, maka pemaksaan untuk menuturkan dua kalimat syahadat itu dibenarkan, dan yang bersangkutan dinyatakan Muslim, dan hal ini tidak termasuk perbuatan yang melampaui batas. Jawaban terhadap persoalan ini merupakan analogi al-Mâwardî terhadap persoalan pemaksaan menjatuhkan *thalaq*.[51] Pandangan ini tampak lebih inklusif dibandingkan dengan pandangan al-Bazdawî tentang isu yang sama yang juga bertolak dari analogi dengan pertimbangan fikih bahwa orang kafir yang dipaksa konversi agama ke Islam penuturan syahadatnya dianggap sah, karena

[49] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 8, 55; Jilid 13, 147.

[50] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 9, 262. Klasifikasi ini tampak ditarik oleh para *fuqahâ`* dari hadîts Nabi, "*mana'at dâr al-Islâm mâ fîhâ, wa abâhat dâr al-syirk mâ fîhâ*" (Wilayah Islam melarangkan apa yang ada di dalamnya, sedangkan wilayah syirk membolehkan apa yang ada di dalamnya). Ḥadîts ini dikutip dalam Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 13, 172. Al-Mâwardî juga menyebut bahwa hadîts ini juga menjadi dasar bagi Abû Hanîfah berkaitan dengan pandangannya tentang kedua jenis wilayah itu. Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 13, 445.

[51] Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 13, 449.

analogi dengan transaksi komersial yang bertolak hanya atas dasar bukti berupa penuturan lisan, bukan sesuatu yang tersembunyi.[52]

Jihad dalam konteks ketika seorang Muslim berada di wilayah *kufr* (*dâr al-kufr*) atau wilayah perang (*dâr al-ḫarb*) merupakan suatu strategi untuk mengubah wilayah *kufr* menjadi wilayah Islam (*dâr al-Islâm*). Jihad merupakan salah satu alternatif dalam mewujudkan wilayah ini di antara alternatif strategi lain: (1) strategi pasif, yaitu mengisolasikan diri (*i'tizâl*), yaitu menghindari dari pemberlakuan berbagai kebijakan yang tidak sesuai dengan Islam, dan (2) strategi aktif, yaitu mendakwahkan ajaran Islam kepada orang lain. Jihad merupakan salah satu strategi aktif.

Ketiga, syiar Islam. Jihad, seperti halnya kewajiban *fardhu kifayah*, adalah dalam konteks sebagai bagian dari syi'ar Islam yang ingin ditonjolkan.[53] Tampaknya, yang dimaksud oleh al-Mâwardî adalah jihad sebagai media untuk menunjukkan keunggulan Islam dibandingkan agama-agama lain. Umumnya, para *fuqahâ`* merujuk kepada QS al-Tawbah: 33, al-Fatḫ: 28. Di sisi lain, tentu saja, strategi menunjukkan keunggulan Islam adalah strategi untuk menarik banyak orang ke dalam Islam.

3. Abû Zakariyyâ Muḫyiddîn Yahyâ bin Syaraf al-Nawawî (w. 676 H) dalam Rawdhat *al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Muttaqîn*

Penulis ini dikenal dengan sebutan Imam al-Nawawî. Di samping dikenal sebagai seorang ahli fikih (*faqîh*), ia juga dikenal sebagai *muhaddits*. Mungkin karena kepakarannya dalam bidang hadîts dan karenanya juga memiliki perhatian yang serius terhadap sejarah, uraian beliau berkaitan dengan proses gradual legislasi jihad, bahkan setiap kali menjelaskan peristiwa, tersusun secara sistematis, kronologis, dan detail dalam menyebutkan peristiwa.

---

[52] Lihat 'Alî bin Muḫammad al-Bazdawî, *Ushul al-Bazdawî* (Kanz al-Wushul ilâ Ma'rifat al-Ushûl) (Tp: Mathba`at Jâwîd Bârîs, t.th.), 305.

[53] Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 2, 482.

Menurut al-Nawawî, jihad merupakan fardhu kifayah yang diwajibkan kepada kaum Muslimin secara kolektif.[54] Al-Nawawî, sebagaimana *fuqahâ`* lain, mengemukakan proses gradual legislasi jihad: a) fase ketika jihad dilarang dan kaum Muslimin diperintahkan untuk bersabar atas penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir Mekkah; b) fase ketika jihad diizinkan dalam pengertian perang defensif; c) ketika jihad diizinkan dalam pengertian sebagai perang ofensif, akan tetapi selain pada bulan-bulan yang dihormati; d) fase ketika jihad diperintahkan secara mutlak tanpa persyaratan (defensif-ofensif, dan syarat waktu).[55]

Menurut al-Nawawî, jihad merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan sebagai bagian dari dakwah Islam. Jika nasihat adalah dakwah dengan cara yang halus, maka jihad juga harus dianggap sebagai media dakwah, namun dengan kekerasan, "dakwah penaklukan/kekerasan" (*da'wah qahriyyah*). Setidaknya, inilah pendapat yang berkembang di kalangan pakar *ushûl al-fiqh* yang juga dianut oleh Imam al-Nawawî sebagaimana tampak dalam kutipan berikut:[56]

و قال الإمام: المختار عندي في هذا مسلك الأصوليين, فإنهم قالوا: الجهاد دعوة قهرية, فيجب إقامته بحسب الإمكان حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسالم, و لا يختص بمرة في السنة, و لا يعطل إذا أمكنت الزيادة..

> Imam (al-Nawawî) berkata: pendapat yang saya pilih dalam hal ini adalah metode para ahli *ushûl al-fiqh*, karena mereka mengatakan, "Jihad adalah dakwah penaklukan/kekerasan, maka karenanya harus dilaksanakan sesuai dengan kemampuan, sehingga tidak ada lagi yang tersisa, kecuali Muslim atau orang yang mengadakan perjanjian damai. Tidak mesti bahwa jihad tersebut dilaksanakan sekali saja setahun. Yang penting adalah tidak diabaikan. Bahkan, jika mungkin, dilaksanakan lebih banyak lagi."

---

[54] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn, wa 'Umdat al-Muttaqîn*, ed. Zuhayr al-Syâwîs, Jilid 10 (Beirut, Damaskus, Amman: al-Maktab al-Islâmî, 1991 M/1412 H), 208.

[55] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 204.

[56] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 209.

Sikap untuk mengadopsi metode para ahli *ushûl al-fiqh* ini juga dilakukan oleh al-Râfi'î.[57] Bahkan, menurut al-Râfi'î, Nabi Muhammad melaksanakan jihad setiap tahun, yaitu Perang Badr (2 H), Perang Uhud (3 H), Dzât al-Riqâ' (4 H), Perang Khandaq (5 H), Ghazwah Banî al-Nadhîr dan al-Muraysî' (6 H), Fatḫ Khaybar (7 H), Fatḫ Makkah (8 H), dan Perang Tabuk (9 H).[58]

Mengapa jihad dipandang sebagai suatu metode dakwah agar orang lain masuk Islam, meski secara paksa? Alasan teologis yang dikemukakannya adalah sebagai berikut. Pertama, jihad merupakan "syiar agama" (*syi'âr al-dîn*), di samping sebagai media "dakwah dengan penaklukan/kekerasan" (*da'wah qahriyyah*), bahkan secara ekonomi merupakan salah "mata pencaharian utama kaum Muslimin" (*min a'zham makâsib al-muslimîn*).[59] Pernyataan ini harus dipahami dalam konteks hukum "rimba" yang berlaku saat itu. Penyebaran syair agama Islam tentu bisa dipahami dalam konteks penyebaran Islam. Syiar dimaksudkan sebagai keunggulan-keunggulan yang dimiliki Islam, sehingga bisa menarik orang untuk masuk Islam. Tujuan untuk menunjukkan syiar Islam tampak sebagai strategi halus dalam penyebaran Islam dibandingkan jihad sebagai dakwah kekerasan dengan melakukan pemaksaan orang lain untuk masuk Islam. Sedangkan, alasan atau tujuan jihad untuk kepentingan ekonomi tidak banyak dinyatakan secara eksplisit dalam beberapa literatur. Perolehan harta, berupa harta rampasan perang (*ghanîmah*) umumnya dianggap sebagai konsekuensi, bukan tujuan atau alasan dilakukannya jihad. Namun, motif ini ternyata bukan sesuatu yang

---

[57] Al-Râfi'î, *al-'Azîz Syarḫ al-Wajîz (al-Syarḫ al-Kabîr)*, ed. Syekh 'Alî Muhammad Mu'awwadh dan Syekh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Jilid 11, 351.

[58] Al-Râfi'î, *al-'Azîz Syarḫ al-Wajîz (al-Syarḫ al-Kabîr)*, Jilid 11, 346-351.

[59] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 278. Tujuan ekonomi ini harus dipahami dalam konteks pada masa Nabi, dengan tradisi perang-perang di kalangan Arab, dan hukum yang berlaku adalah hukum kekuatan, bahwa siapa pun yang bisa menaklukkan pihak lain, ia berhak atas apa yang mereka miliki (*property*). "Orang-orang kafir dapat memiliki harta-harta kaum Muslimin dengan cara kekerasan" (*yamliku al-kuffâr amwâl al-muslimîn bi al-qahr*). Lihat 'Alâ` al-Dîn Abû al-Hasan 'Alî bin Sulaymân al-Mardâwî, *al-Inshâf fî Ma'rifat al-Râjiḫ min al-Khilâf*, Jilid 4 (T.tp: Dâr Iḫyâ` al-Turâts al-'Arabî, t.th.), 159-161; Jilid 7, 472.

dianggap aneh, karena kajian-kajian belakangan tentang jihad dalam Islam membuktikan fakta bahwa jihad, apalagi yang dilakukan oleh negara-negara Islam, didorong oleh "alasan sekular",[60] seperti dijadikan sebagai cara untuk memperoleh keuntungan ekonomis.

Kedua, klasifikasi *dâr al-Islâm* dan *dâr al-kufr*. Klasifikasi dua wilayah ini hampir dianut oleh semua *fuqahâ`* dan menjadi titik-tolak perlunya jihad, karena jihad dianggap diperlukan ketika suatu wilayah tidak diterapkan di dalamnya hukum Islam. Dengan demikian, jihad dan klasifikasi wilayah itu memiliki hubungan yang erat. Ada tiga jenis *dâr al-Islâm*, menurutnya, yaitu: a) wilayah yang dihuni oleh kaum Muslimin, sekalipun di dalamnya ada *kâfir dzimmî* (daerah yang sejak awal memang dihuni dan dikuasai oleh kaum Muslimin); b) wilayah kekuasaan orang-orang kafir yang kemudian ditaklukkan oleh kaum Muslimin, sedangkan orang-orang kafir yang berada di bawah kekuasaan Islam kemudian membayar pajak (*jizyah*); dan c) wilayah yang semula dihuni oleh kaum Muslimin, tapi kemudian ditaklukkan oleh orang-orang kafir.[61]

Ketiga, pandangan tentang *kufr*. Menurut al-Nawawî, *kufr* adalah dosa terbesar. Setelah *kufr*, dosa besar lain adalah membunuh orang lain, sebagaimana pernyataan yang dikutipnya dari al-Baghawî dan dari al-Syâfi'î. Akan tetapi, pandangan al-Nawawî berbeda dengan pandangan Mu'tazilah dan Khawârij. Sebagai seorang Sunnî, al-Nawawî menyatakan bahwa seorang pembunuh sebagai pelaku dosa besar tobatnya bisa diterima, dan seandainya ia meninggal sebelum bertobat, tidak bisa dipastikan bahwa ia akan masuk neraka. Seandainya ia dimasukkan ke neraka, ia tidak kekal di dalamnya (karena tidak menjadi kafir, sebagaimana anggapan dua aliran itu).[62] *Kufr* adalah dosa terbesar, dan jenis *kufr* yang dianggap paling dibenci dan hukumannya paling berat adalah kemurtadan (*riddah*). Penyebab-penyebab kemurtadan beragam, seperti menyembah berhala, melempar mushaf ke kotoran, dan sihir

[60] Peters mengatakan, "*Historical research ...has proved that wars of Islamic states were fought for purely secular reasons*". James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Tradition* (Pennsylvania: The Pennsylvania: State University Press, 1997),

[61] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 5, 433.

[62] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 9, 122.

yang mengandung unsur penyembahan matahari. Al-Nawawî mengutip pendapat al-Mutawallî tentang penyebab-penyebab kemurtadan lain, yaitu meyakini kekalnya alam, tidak kekalnya Pencipta, menafikan sifat pada Pencipta yang disepakati dengan *ijmâ`* seperti bahwa Allah Swt. Maha Mengetahui dan Maha Kuasa, dan sebaliknya, meyakini segala yang tidak mungkin pada Tuhan, menambah kata atau kalimat dalam al-Qur`an, mencela nabi, menganggapnya enteng, menganggap halal sesuatu yang haram, atau sebaliknya.[63] Pendosa besar tidak bisa disebut kafir, tetap dianggap beriman, hanya saja ia disebut fasik dan seorang yang fasik dan bertobat dari dosanya tidak kekal di neraka.[64] Al-Nawawî mengklasifikasi *kufr* menjadi dua macam, yaitu *kufr* asli sejak semula (*al-kufr al-ashlî*), yaitu *kufr* yang diindikasikan dengan jika yang bersangkutan secara terang-terang mengakui dirinya kafir,[65] dan umumnya dipertentangkan dengan "*kufr* mendatang" (*al-kufr al-thârî`*) yang disebabkan oleh faktor-faktor tertentu, bukan bawaan dengan terlahir sebagai kafir. Orang-orang kafir bisa diklasifikasikan menjadi beberapa jenis: a) Yahudi (termasuk di dalamnya kalangan Samirah) dan Nasrani (termasuk di dalamnya kalangan Shâbi`ûn); b) Majusi; c) orang kafir yang dalam agamanya tidak dikenal adanya kitab suci yang dijadikan rujukan dalam beragama, seperti penyembah matahari dan bulan, *zindîq*, dan orang yang murtad.[66]

Dalam persoalan teologis, al-Nawawî jarang menyebut nama teolog Muslim terkenal semisal Abû al-Ḥasan al-Asy'arî, melainkan ia merujuk kepada nama-nama yang juga dikenal sebagai *fuqahâ`*. Sebagai contoh, ketika merespons persoalan teologis yang terkait dengan pengetahuan Tuhan tentang persoalan-persoalan rinci atau spesifik (*juz`iyyât*)yang muncul di kalangan filosof Muslim dan persoalan tentang melihat Tuhan (*ru`yat Allâh*), al-Nawawî berpendapat bahwa orang yang menganggap bahwa Tuhan tidak mengetahui persoalan rinci atau yang tidak ada

[63] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 64.

[64] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 66.

[65] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 5, 431. Istilah "*al-kuffâr al-ashliyyûn*" (orang-orang kafir asli) juga oleh al-Bujairimî. Lihat dalam *Tuḥfat al-Ḥabîb 'alâ Syarh al-Habîb (Ḥasyiyat al-Bujairimî 'alâ al-Khathîb)*, Jilid 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 M/1415 H), 250.

[66] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 9, 258.

(*ma'dûm*) adalah kafir. Berkaitan dengan orang yang menganggap Tuhan tidak bisa dilihat dan orang yang beranggapan bahwa al-Qur`an diciptakan (*makhlûq*) adalah kafir. Akan tetapi, sebutan "kafir", menurut al-Nawawî, harus ditakwil. Ia merujuk kepada pendapat al-Syâfi'î dalam *al-Umm* yang bisa mendukung penakwilan tersebut. Takwil-takwil tersebut dikemukakan oleh Imam Ḥasan dan Abû Bakr al-Bayhaqî (w. 458 H/1066 M) (seorang ulama fikih dan *ushûl al-fiqh*), dan takwil-takwil lain yang meski tampak kontradiktif, menjelaskan bahwa sebutan "kafir" tersebut tidak bermakna keluar dari agama Islam dan yang menyebabkan orang yang bersangkutan pasti akan kekal di neraka. Pemaknaan kata "kafir" seperti itu dikemukakan oleh para Salaf. Alasan yang mendasari takwil ini adalah karena para ulama Salaf tidak pernah mengelompokkan mereka sebagai orang-orang kafir dalam persoalan kewarisan dan nikah dan sebagai orang yang wajib dibunuh dan diperangi.[67] Pandangan ini tampak lebih inklusif dalam hal teologi dibandingkan, misalnya, pandangan Ibn al-'Arabî yang menganggap Qadariyyah dan Mu'tazilah sebagai orang-orang dan harus diperangi.[68]

Pandangan al-Nawawî tentang *kufr* juga terlihat dari pandangannya yang dikutipnya dari pendapat al-Syâfi'î berkaitan dengan orang yang membuat *bid'ah* dalam agama, status keislamannya, dan implikasinya terhadap hukum. Orang-orang yang membuat *bid'ah*, maka menurut al-Syâfi'î dalam *al-Umm* dan *al-Mukhtashar*, jika kebid'ahannya menyebabkan kekafiran, maka kesaksian mereka tidak diterima, sedangkan jika ke-*bid'ah*-annya tidak menyebabkan kekafiran, maka kesaksian mereka diterima, kecuali golongan *Khithâbiyyah*.[69] Al-Nawawî sendiri memiliki pandangan yang bisa merangkul berbagai pandangan teologis berbeda. Misalnya, dalam persoalan kesaksian, beberapa aliran dan ulama berbeda pendapat. Al-Ghazâlî menolak kesaksian semua orang yang dianggap

[67] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 239.

[68] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

[69] *Khithâbiyyah* adalah suatu kelompok yang berpandangan bahwa dibolehkan untuk menjadi saksi terhadap temannya jika ia berkata "Si Pulan memiliki kewajiban yang harus ditunaikan kepada saya begini...", kemudian temannya tersebut membenarkan pernyataannya itu dengan sumpah atau bukti lain. Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 239-340.

sesat (*Ahl al-Ahwâ`*). Sebagian ulama lain bersikap lebih moderat. Abû Isḫâq berpendapat bahwa orang yang tidak mengakui kepemimpinan Abû Bakr tidak diterima kesaksiannya karena sikap bertentangan dengan kesepakatan (*ijmâ'*). Orang yang menganggap 'Alî lebih utama daripada Abû Bakr kesaksiannya tidak ditolak. Namun, menurut Syekh Abû Muhammad, orang yang mencela para Sahabat Nabi dan menuduh 'Aisyah berselingkuh ditolak kesaksiannya, al-Qur`an menganggap 'Aisyah terpelihara kesuciannya. Pendapat yang juga dikemukakan oleh al-Ghazâlî dan al-Baghawî ini, dalam penilaian al-Nawawî, adalah pendapat yang tepat.[70] Dengan demikian, tampak bahwa penganut Syî'ah, selama tidak mencela para Sahabat dan istri Nabi, dianggap masih Muslim sejati. Ini pendirian al-Nawawî terhadap Syî'ah, padahal dia sendiri adalah seorang Sunnî. Alasan yang tampaknya mendasari semua ini adalah toleransi terhadap berbagai pemahaman yang berbeda selama tidak jauh menyimpang dari ajaran al-Qur`an. Meski demikian, memang sering terjadi juga penakwilan ayat-ayat al-Qur`an yang didorong oleh kepentingan berbeda. Al-Nawawî mengutip pernyataan al-Syâfi'î dalam *al-Umm* tentang perbedaan dalam menakwilkan al-Qur`an dan hadîts dengan perbedaan yang jauh.[71]

4. Al-Bujairimî (w. 1221 H) dalam *Tuḫfat al-Ḥabîb 'alâ Syarḫ al-Khathîb*

Nama lengkap al-Bujairimî adalah Sulaymân bin Muḫammad bin 'Umar al-Bujairimî (w. 1221). Kitab ini adalah komentar terhadap komentar (*ḫâsyiyah*) yang dikenal dengan *Ḥâsyiyat al-Bujairimî 'alâ al-Khathîb*. Karya al-Khathîb al-Syarbînî (w. 977 H) sendiri berjudul *al-Iqnâ* yang merupakan *syarḫ* terhadap *al-Ghâyah wa al-Taqrîb* yang dikenal dengan *Matn al-Taqrîb* karya Syihâb al-Dîn Abû Syujâ' Aḫmad bin al-Ḥusayn bin Aḫmad al-Ashfihânî yang dikenal dengan Abû Syujâ` (w. 593 H). Selain khas literatur Sunnî secara teologis yang tampak seimbang melihat aliran-aliran lain, kitab ini juga mencoba mencari keseimbangan, karena tidak seperti literatur fikih umum, di dalam kitab ini dibahas

[70] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 240.

[71] Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 240-241.

pada bahasan tersendiri tentang keseimbangan antara syari'at, tarekat, dan hakikat.[72]

Sebagaimana umumnya dinyatakan, terutama dalam literatur fikih Syâfi'iyyah, melaksanakan jihad hukum *fardhu kifâyah*.[73] Dalîl tentang kewajiban berjihad adalah QS al-Baqarah: 216, QS al-Tawbah: 36, QS al-Nisâ`: 89, hadis Nabi, dan kesepakatan (*ijmâ'*) ulama.[74] Menurut al-Bujairimî, kewajiban berjihad juga didasarkan atas sejarah kehidupan Nabi yang diwarnai dengan perang-perang. Menyandarkan kewajiban jihad kepada perilaku kehidupan Nabi dikemukakan oleh al-Syâfi'î yang kemudian diikuti oleh para penulis di mazhab ini. Sejarah singkat kehidupan Nabi disertai proses legislasi beberapa ajaran Islam, salat, puasa, dan zakat, secara kronologis dari tahun ke tahun juga terkadang dihadirkan di bagian awal bahasan tentang jihad yang tampaknya tidak sekadar untuk mengambil berkah (*tabarruk*), melainkan tampak menjadi sandaran awal kewajiban jihad.[75]

Adapun proses legislasi jihad, dijelaskan melalui beberapa fase: a) fase ketika jihad dilarang, karena Nabi Muhammad dan pengikutnya diperintahkan bersabar atas perlakuan buruk orang-orang kafir; b) fase ketika jihad diizinkan dalam pengertian perang defensif; c) fase ketika jihad secara ofensif diizinkan dengan syarat di luar bulan-bulan yang dihormati pada tahun ke-2 setelah *Fatḫ Makkah* melalui QS al-Tawbah: 36 yang disebut sebagai "ayat pedang" dan QS al-Tawbah: 41;

Argumen teologis kewajiban berjihad dalam kitab ini adalah sebagai berikut. Pertama, "teologi rezeki". Menurut al-Bujairimî, jihad diwajibkan kepada kaum Muslimin adalah karena mencari rezeki juga merupakan kewajiban, sedangkan sebagian dari rezeki itu dititipkan oleh Allah Swt. di tangan orang-orang kafir, sehingga kaum Muslimin

---

[72] Lihat, lebih lanjut, al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḫabîb 'alâ Syarh al-Ḫabîb (Ḫasyiyat al-Bujairimî 'alâ al-Khathîb*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 M/1415 H), 8.

[73] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḫabîb*, Jilid 1, 231.

[74] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḫabîb*, Jilid 4, 250. Ḫadîts Nabi dimaksud adalah, "Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mau mengucapkan "*lâ ilâha illâ Allâh*" dan "*laghadwatun aw rawḫatun fî sabîl Allâh khayr min al-dun-yâ wa mâ fîhâ*".

[75] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḫabîb*, Jilid 4, 251.

berkewajiban untuk *mengembalikannya* kepada kaum Muslimin. Mengapa disebut "mengembalikannya" kepada kaum Muslimin? Jawaban terhadap terhadap pertanyaan ini bersifat teologis. Hal itu "karena harta (baca: rezeki) pada dasarnya diciptakan oleh Allah semata-mata supaya bermanfaat bagi orang-orang yang beriman". Dari segi sistematika fikih, hal inilah yang mendasari alasan mengapa *Syaikh al-Islâm*, Ibn Taymiyah (w. 728 H/1328 M), membahas tentang harta rampasan perang (*ghanîmah*) sesudah bahasan tentang barang titipan (*wadî'ah*). Al-Bujairimî mengatakan:[76]

...لأن المال ما خلقه الله إلا لنفع المسلمين, فلما كان تحت يد الكفار قبل كونه غنيمة أو فيئا فكأنه وديعة تحت أيديهم و سبيله الرد للمسلمين. و الغنيمة أفضل المكاسب ثم بعدها الصناعة ثم بعدها التجارة.

...karena harta (baca: rezeki) tidak diciptakan oleh Allah Swt. kecuali supaya memberi manfaat kepada orang-orang yang beriman. Ketika rezeki itu masih berada di tangan orang-orang kafir sebelum menjadi *ghanîmah* atau *fay`*, maka rezeki itu seakan-akan titipan di tangan mereka dan cara untuk mendapatkannya adalah harus dikembalikan kepada kaum Muslimin. *Ghanîmah* adalah usaha yang paling utama, kemudian sesudahnya adalah perindustrian, lalu pertanian.

Dari sini, kemudian al-Bujairimî menjustifikasi tentang *ghanîmah* sebagai mata pencaharian utama dengan hadis Nabi yang menyatakan bahwa *ghanîmah* adalah keistimewaan yang diberikan oleh Allah Swt. kepada umat Nabi Muhammad, "Dihalalkan untukku *ghanîmah*, dan tidak pernah dihalalkan untuk seorang nabi pun sebelum aku", dan "Aku beri makan umatmu dengan *fay`* dan Aku tidak pernah menghalalkannya kepada umat sebelumnya".[77] Sebenarnya dua riwayat ini tidak mengandung secara otomatis bahwa *ghanîmah* yang diperoleh melalui perang adalah sumber rezeki yang paling utama. Dua riwayat itu hanya

[76] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 263.

[77] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 263.

menyatakan *ghanîmah* sebagai anugerah yang hanya diberikan kepada Nabi Muhammad dan umatnya.

Al-Bujairimî malah hanya menjustifikasi sumber-sumber pencaharian lain dengan tradisi usaha para nabi: Adam seorang petani, Idris seorang penjahit, Nûḫ seorang tukang perajin kayu, Ibrâhîm seorang penjual pakaian, dan Nabi Muhammad seorang pedagang.[78] Dalam urutan sumber-sumber mata pencaharian yang utama, berdagang adalah sumber mata pencaharian yang merupakan pencaharian Nabi Muhammad yang kurang utama dibandingkan sumber mata pencaharian nabi-nabi sebelumnya. Oleh karena itu, tampak bahwa dengan menyatakan *ghanîmah* sebagai sumber mata pencaharian paling utama hanya sebagai justifikasi untuk menempatkan Nabi Muhammad pada posisi paling utama, namun tidak didukung oleh dua riwayat di atas. Di sisi lain, pengaruh al-Syâfi'î yang kuat ikatan kesukuannya dari jalur Quraisy terhadap argumen jihad di literatur ulama pengikutnya mewarnai argumen ini yang pada dasarnya menonjolkan sosok Nabi sebagai justifikasi jihad. Pengaruh al-Syâfi'î yang menonjolkan sosok Nabi, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, tampak pada argumennya sendiri tentang kewajiban berjihad yang diuraikan dalam *al-Umm*. Dengan argumen-argumennya yang orisinal, al-Syâfi'î bisa dianggap sebagai seorang teolog jihad, yaitu seorang yang menginisiasi argumen-argumen yang berbasis teologis tentang kewajiban berjihad. Bahkan, menurut keterangan al-Khathîb al-Syarbînî dan dijelaskan lebih lanjut oleh al-Bujairimî, dengan mengutip pendapat al-Muzannî, bahasan pendukung jihad dalam fikih, seperti bab tentang perlombaan dan memanah (*kitâb al-sabq wa al-ramy*), sebuah adu ketangkasan yang sangat erat dengan jihad, merupakan orisinalitas al-Syâfi'î, meski bahasan ini juga ada dalam literatur-literatur fikih imam-imam mazhab lain.[79]

Kedua, jihad sebagai perang terhadap orang-orang kafir asli (*al-kuffâr al-ashliyyûn*). Di samping klasifikasi *kufr* menjadi *kufr* asli (*al-kufr al-ashlî*) dan *kufr* mendatang (*al-kufr al-thâri`*), juga ada klasifikasi:

[78] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 263.

[79] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 348.

kufr hakiki (*al-kufr al-ḥaqîqî*) dan *kufr* secara hukum (*al-kufr al-ḥukmî*).[80] Dari aspek sistematika fikih, ada tiga bahasan tentang kelompok yang wajib diperangi, yaitu orang-orang yang murtad, orang-orang yang meninggalkan salat karena mengingkarinya sebagai kewajiban, dan orang-orang kafir asli. Yang dimaksud dengan kelompok terakhir ini adalah orang-orang kafir karena memang keyakinannya yang secara teologis bertentangan dengan fondasi teologis ajaran Islam. Dalam literatur fikih, indikasi kekufuran kelompok ini adalah jika mereka secara terang-terangan menunjukkan kekufuran (*afshaḥa bi al-kufr*). Tanda-tanda kekafiran itu dianggap berlaku setelah seseorang telah dianggap dewasa (*bâligh*).[81] Alasan yang mendasari mengapa mereka harus diperangi adalah praktik perang Nabi dalam bentuk 27 *ghazwah*, seperti Perang Badr, Uhud, al-Muraysî`, Khandaq, Qurayzhah, Khaybar, Hunayn, dan Thâ`ifah, serta 47 *sariyyah*. Menurut Ibn Taymiyah, Nabi Muhammad sebenarnya hanya pernah ikut dalam Perang Uhud dan hanya pernah membunuh satu orang, yaitu Ubay bin Khalaf. Namun, pernyataan Ibn Taymiyah ini dibantah oleh al-Bujairimî dengan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *ghazwah* adalah perang yang dilakukan oleh para sahabat beliau dengan dihadiri oleh beliau, meski beliau tidak terlibat langsung.[82]

Pertanyaannya kemudian adalah mengapa orang-orang kafir asli harus diperangi, dan apa hubungannya dengan sejarah perang-perang Nabi, baik *ghazwah* maupun *sariyyah*? Pada masa Nabi—demikian argumentasi penulis dengan justifikasi masa lalu untuk masa sekarang—orang-orang kafir asli diperangi oleh beliau. Hanya saja, justifikasi dengan sejarah itu tidak bertolak dari pemahaman tersebut alasan sesungguhnya perang-perang pada masa Nabi itu dikobarkan. Nabi dan Sahabat sebenarnya menghadapi tekanan dan penindasan yang begitu masif dan intensif oleh orang-orang kafir, dan berbagai perjanjian damai yang

[80] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 323.

[81] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 18. Khusus terkait dengan kemurtadan (*riddah*), *kufr* ini dianggap sebagai bentuk *kufr* yang paling buruk dari aspek hukumnya. Lihat al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 237.

[82] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 250.

diadakan antara kedua belah pihak selalu dilanggar, seperti tercermin dalam ayat-ayat pertama Surah al-Tawbah dan secara khususnya ayat pedang (QS al-Tawbah: 5) di dalamnya. Bahkan, begitu banyak ayat al-Qur`an yang merekam proses legislasi jihad yang bermula dari adanya perlakuan buruk orang-orang kafir terhadap Nabi dan Sahabat beliau, dan mereka disuruh bersabar menghadapi hal itu. Berbeda dengan alasan ini, jihad yang dimaksud oleh al-Bujairimî adalah murni perang terhadap kekafiran, bukan terhadap penindasan yang mereka lakukan. Lalu kenapa orang-orang kafir asli itu harus diperangi, di mana status kekafiran mereka "bawaan" (bertolak dari keyakinan sejak semula), padahal mereka berbeda dengan orang-orang kafir lain, seperti murtad dan orang yang mengingkari kewajiban salat? Pertama, secara kebahasaan, *kufr* bermakna "menutupi". Dalam al-Qur`an, para petani disebut "*kuffâr*" karena ketika menanam bibit di tanah, mereka menutupi atau menimbun bibit tersebut dengan tanah. *Kaffârah* sebagai tebusan atas suatu dosa atau kesalahan disebut demikian karena menutupi atau menghapus dosa.[83] "Semua jenis *kufr* dalam hal kekeliruannya pada prinsipnya sama seperti satu jenis agama saja" (*jamî' milal al-kufr fî al-buthlân ka al-millah al-wâḥidah*). Atas dasar ini, misalnya, tidak ada perbedaan antara Yahudi, Nasrani, kaum pagan (penyembah berhala), Majusi, dan keyakinan agama keliru lain.[84] Kekeliruan orang-orang kafir tentu saja karena mereka menganggap Tuhan selain Allah Swt. atau berkeyakinan dan bertindak sesuatu yang menyebabkan seseorang menjadi kafir. Dengan merujuk kepada suatu hadis, *kufr* dikategorisasikan sebagai dosa terbesar (*akbar al-kabâ`ir*).[85] Terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ`*, sebagaimana disinggung sebelumnya, tentang apakah *kufr* sebagai dosa terbesar harus dihukum atau tidak. Sebagian *fuqahâ`* mengatakan bahwa *kufr* memang dosa terbesar, namun dosa tersebut adalah urusan seorang hamba dengan Pencipta. Hanya Tuhan yang berwenang untuk

[83] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 16.

[84] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 3, 317. Di sini, pandangan bahwa semua jenis *kufr* itu pada prinsipnya adalah sama dijustifikasi dengan firman Allah swt, "Sesudah kebenaran tidak lain hanya kesesatan (QS Yûnus: 32). Lihat juga al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 126.

[85] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 117.

menghukumnya nanti di akhirat. Namun, bagi sebagian *fuqahâ`* lain, *kufr* tidak hanya kesalahan antara hamba dan Penciptanya, melainkan suatu tindak kriminalitas. Bahkan, bagi sebagian *fuqahâ`*, *kufr* dikategorisasikan sebagai "kriminalitas paling berat" (*a'zham al-jinâyât*). Jika *kufr* dianggap sebagai kriminalitas, kesalahan antarsesama hamba, maka orang kafir asli sekalipun harus dihukum, dan hukuman yang pantas adalah diperangi.

Jihad sebenarnya tidak hanya dilakukan terhadap orang-orang kafir asli, melainkan juga terhadap orang-orang Islam yang kemudian dianggap menjadi orang-orang kafir karena berbagai sebab. Dalam konteks ini, kategorisasi apakah mereka telah keluar dari Islam dan apakah boleh memerangi mereka diukur dari "takwil":

a. *Bughâh* (pemberontak), yaitu kelompok dari kaum Muslimin yang menentang penguasa, tidak menaatinya, atau tidak melaksanakan kewajiban, seperti membayar zakat, sehingga mereka boleh diperangi (al-Ḫujurât: 9), sebagaimana dilakukan oleh 'Alî bin Abî Thâlib dengan terlibat dalam Perang Shiffîn dan Nahrawân. Mereka ini sebenarnya tetap dianggap beriman, sebagaimana tampak dari ungkapan "*akhawaikum*" (dua saudaramu), namun mereka salah dalam takwil. Nabi pernah bersabda terkait 'Ammâr, "Kamu akan terbunuh oleh kelompok pemberontak". Sabda Nabi tersebut ternyata terbukti dalam Perang Shiffîn. Namun, bagi kalangan pemberontak, 'Alî lah sesungguhnya yang membunuhnya karena ia yang mengajak 'Ammâr untuk terlibat dalam Perang Shiffîn itu. Kalangan *bughâh* memiliki takwil sendiri terhadap situasi yang terjadi dan terhadap ayat al-Qur`an. Ada 6 syarat dalam penyebutan suatu kelompok Muslim yang memberontak sebagai *bughâh*, yaitu: menentang penguasa, memiliki pemahaman (takwil) dan takwil tersebut keliru, ada pemegang kekuasaan sementara, ada imam di kalangan mereka yang ditaati.[86] Bagi kalangan *bughâh*, berdasarkan takwil mereka terhadap suatu ayat atau Sunnah, seorang penguasa bisa dianggap tidak patut untuk ditaati. Jika tidak didasarkan atas takwil, maka mereka bukanlah *bughâh*, melainkan pembangkang

[86] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 230.

kebenaran.[87] 'Alî sendiri juga memerangi *bughâh* atas dasar takwil terhadap perintah dalam QS al-Ḫujurât: 9 sebagai perintah yang wajib untuk dilaksanakan.[88]

b. *Murtad*. Pada masa Abû Bakr, sekelompok orang tidak mau membayar zakat, seperti penduduk Yamamah. Mereka "takwil" (pandangan) sendiri bahwa mereka tidak akan membayar zakat kecuali kepada orang-orang yang doanya bisa menjadi penenang atau rahmat, yaitu Nabi Muhammad sendiri.[89] Jika tidak didasarkan atas pemahaman atau takwil, penolakan untuk membayar zakat itu harus dianggap sebagai pembangkangan terhadap kewajiban.[90]

Berkaitan dengan kaum Khawârij, kelompok meskipun mengkafirkan orang lain dan meninggalkan otoritas yang diakui oleh publik tidak dianggap kafir, bahkan tidak dianggap fasik, kecuali mereka membunuh. Mereka masih dalam "genggaman kita" (*fî qabdhatinâ,* masih dianggap Muslim).[91] Pandangan ini disimpulkan dari pernyataan 'Alî, "Mereka ditimpa cobaan, lalu menjadi buta dan tuli". 'Alî tidak menyebut mereka sebagai orang-orang kafir, karena mereka memiliki takwil sendiri terhadap ayat al-Qur`an dan situasi yang terjadi.[92]

Pandangan terhadap kelompok-kelompok ini mencerminkan pandangan yang tipikal Sunnî, yaitu antara lain: a) tidak menganggap kafir terhadap orang yang melakukan dosa besar sekalipun, seperti membunuh, melainkan menganggapnya sebagai fasik, dan jika masuk neraka, ia tidak kekal di dalamnya; b) sikap terhadap kaum Muslimin sendiri, terutama *bughâh*, tetap diperlakukan sebagai Muslim, dan

[87] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 230.

[88] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 229.

[89] Yang dimaksud dengan takwil di sini adalah takwil terhadap QS al-Tawbah: 103 yang memuat anjuran untuk mendoakan orang yang membayar zakat, karena doa akan menjadi penenang (*sakan*) atau rahmat. Takwil ini dianggap keliru tentu saja karena ayat tersebut berlaku universal, tidak hanya pada masa Nabi, dan doa orang mukmin pun bisa dikabulkan oleh Tuhan.

[90] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 230.

[91] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 230.

[92] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 231.

perbedaan antara mereka dan pihak penguasa dianggap hanya perbedaan pada level takwil.

Ketiga, klasifikasi *dâr al-Islâm* dan *dâr al-kufr*. Yang dimaksud dengan *dâr al-kufr* adalah wilayah yang dikuasai oleh orang-orang kafir, tidak pernah dikuasai oleh kaum Muslimin, dan tidak berlaku hukum Islam di dalam. *Dâr al-Islâm* adalah sebaliknya.[93] Khusus dalam pandangan Khawârij, *dâr al-Islâm* berubah menjadi *dâr al-kufr* ketika dosa-dosa besar dilakukan dan salat berjemaah ditinggalkan.[94] Klasifikasi wilayah menjadi dua tipe berkaitan erat dengan jihad. Jika suatu wilayah telah dikategorisasikan sebagai *dâr al-kufr*, maka juga menjadi *dâr al-ḫarb* (wilayah perang). Hal itu berkonsekuensi pada kewajiban bagi kaum Muslim yang berada di wilayah terakhir ini untuk mengubahnya menjadi *dâr al-Islâm*, dengan berbagai cara, antara lain adalah dengan jihad.

Keempat, penerapan syariah terhadap orang-orang kafir. Di samping konsep *dâr al-Islâm* dan *dâr al-kufr* yang dimaksud untuk menciptakan wilayah Islam agar hukum-hukum Islam bisa diterapkan secara menyeluruh, jihad juga dianggap wajib untuk dilaksanakan dengan alasan karena "orang-orang kafir juga diberi titah untuk melaksanakan hukum-hukum Islam (*syarî'ah*) yang bersifat *furû'iyyah*, yaitu yang disepakati oleh para ulama".[95] Yang dimaksud dengan "*syarî'ah*" di sini bukan sekadar ibadah, melainkan hukum-hukum yang ditentukan oleh Allah Swt.,[96] terutama yang berkaitan dengan hukum-hukum yang berkaitan dengan hal-hal spesifik (*furû' al-syarî'yyah*). Ketika penulis membahas tentang keharusan dalam keadaan suci ketika membaca al-Qur`an, bagi orang kafir, hal itu tidak dilarang, karena karena ia tidak meyakini hal itu. Al-Bujairimî menjelaskan bahwa dalam konteks itu tidak mengapa jika orang kafir membacanya jika bisa diharapkan ia akan masuk Islam, meskipun sebenarnya hal itu diharamkan, karena orang kafir juga diberi titah untuk melaksanakan syariat yang berkaitan

[93] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḥabîb*, Jilid 3, 290.

[94] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 231.

[95] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḥabîb*, Jilid 1, 162; Jilid 4, 182, 285, 289, 348.

[96] al-Bujairimî, *Tuḫfat al-Ḥabîb*, Jilid 1, 8.

dengan rincian tersebut.[97] Artinya, membaca al-Qur`an bagi orang kafir pada dasarnya tidak boleh, karena ada aturan yang bersifat *furûriyyah* berkaitan dengan kesucian, namun hal itu menjadi boleh jika orang kafir yang bersangkutan bisa diharapkan akan masuk Islam. Menurut al-Bujairimî, alasan yang mendasari ketidakbolehan tersebut adalah karena orang kafir juga diperintahkan untuk menaati ketentuan spesifik seperti itu. Sebenarnya, pendapat ini tampak ambigu; di satu sisi membaca al-Qur`an bagi mereka dilarang karena ia tidak suci, namun di sisi lain dibolehkan. Ambiguitas itu muncul karena keinginan para *fuqahâ`* menerapkan hukum-hukum *furû'iyyah* juga terhadap orang kafir. Ini adalah contoh *taklîf* terhadap orang kafir yang terkait dengan larangan. Di sisi lain, di samping larangan, juga ada kewajiban (perintah). Dalam hal pelaksanaan kewajiban, al-Bujairimî menyatakan dalam konteks membayar zakat, "membayar zakat tidak wajib bagi orang kafir, sebagai suatu kewajiban yang harus dituntut, meskipun ia akan disiksa di akhirat nanti karena meninggalkannya".[98] Tampak jelas di sini bahwa dari perspektif fikih, konsep *taklîf* dalam persoalan-persoalan hukum *furû'iyyah* terhadap orang kafir adalah konsep yang ambigu dan kabur, karena jelas tidak akan berimplikasi terhadap perbuatan apa pun. Konsep itu lebih cenderung menjadi sebuah konsep yang bermuatan teologis, karena orang kafir tidak mengapa meninggalkan kewajiban tersebut, karena atas dasar keyakinannya untuk tidak memeluk Islam sebagai agama, sehingga keyakinannya itu menggugurkan seluruh kewajiban dan larangan. Al-Bujairimî di sini sebenarnya ingin menekankan bahwa secara teologis berkaitan dengan pembalasan di akhirat nanti (eskatologis), siksa yang akan diberikan terhadap orang-orang kafir tidak hanya meliputi alasan karena kebatilan keyakinan yang dianutnya, melainkan juga karena pelalaian kewajiban-kewajiban *furû'iyyah*. Oleh karena itu, *taklîf* itu hanya bermakna "kepastian akan disiksa nanti di akhirat" (*luzûm 'iqâb fî al-âkhirah*).[99]

[97] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 1, 357.

[98] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 2, 314.

[99] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 56.

Ini hanyalah salah kasus hukum, di mana alasan yang mendasarinya adalah keinginan menerapkan hukum kepada orang-orang kafir. Namun, keinginan tersebut tidak hanya berlaku dalam kasus ini saja, melainkan secara menyeluruh berlaku dalam kasus-kasus lain. Upaya untuk menerapkan hukum Islam secara integral terwujud adalah jika mereka masuk Islam, dan jihad adalah salah cara untuk mencapai tujuan tersebut.

Argumentasi dari sumber teks (*nashsh*) yang mendasari bahwa orang-orang kafir juga diperintahkan untuk melaksanakan hukum-hukum *furû'iyyah* adalah sebagai berikut:

c. QS al-Muddatstsir: 42-43 yang berisi jawaban orang-orang kafir ketika ditanya tentang penyebab mereka masuk neraka, "kami tidak mengerjakan salat".[100] Berdasarkan penafsiran yang tekstual ini, orang-orang kafir juga diperintahkan untuk salat.

d. Hadîts Nabi, "Allah mewajibkan salat lima puluh waktu terhadap *umatku* pada malam peristiwa *isrâ`*. Lalu, aku selalu mengulangi untuk memohon kepada-Nya untuk diringankan, hingga Dia menjadikan lima waktu saja dalam sehari semalam". Yang dimaksud dengan "umatku" dalam hadis tersebut bukan Nabi Muhammad yang merupakan kaum Muslimin, melainkan "umat yang menjadi sasaran dakwah" (*ummat al-da'wah*), yaitu jin dan manusia.[101] Itu artinya bahwa, menurut al-Bujairimî, jin dan manusia—yang meski belum beriman—diberi *taklîf* untuk melaksanakan salat.

Meskipun al-Bujairimî memberi batasan bahwa yang dimaksud dengan *taklîf* yang dibebankan kepada orang-orang kafir adalah "*taklîf* yang disepakati oleh ulama" dan diberikan batasan lebih spesifik "*taklîf* yang pelaksanaanya berpengaruh atau dampaknya terlihat di dunia",[102] tetap saja menyisakan ambiguitas, karena seharusnya status sebagai Muslim menjadi kriteria untuk diberikan *taklîf* dan juga menjadi syarat sahnya pelaksanaan *taklîf*. Salat tidak hanya tidak wajib bagi orang kafir, melainkan juga tidak sah jika dilaksanakannya.

[100] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 1, 382.

[101] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 1, 382.

[102] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 1, 407.

Tabel 1. Argumen-Argumen Teologis Kewajiban Jihad dalam Literatur-Literatur Fikih Klasik Hanafiyyah dan Syâfi'iyyah

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
A.	**Hanafiyyah**				
1.	Al-Sarakhsî (w. 490 H)	• Idealisasi "umat terbaik" • *Amr maruf-nahy munkar* • *Syirk*: dosa paling serius	*Fardu 'ayn* *Fardu kifayah* (sesuai keadaan)	ofensif	• Pasif-memaafkan • Dakwah dengan nasihat • Perang defensif • Perang ofensif
2.	Al-Ḥaddâ-dî (w. 800 H)	• Jihad: rukun Islam	*Fardu kifâyah*	ofensif-mutlak	• Pasif (*i'râdh*) • Dakwah persuasif • Perang defensif • Perang ofensif sebagian waktu • Perang ofensif mutlak
3.	Ibn Nujaym (Maturidi) (w. 970 H)	• Mensterilkan alam semesta dari kerusakan • *Kufr*: pengrusakan tatanan alam semesta	*Fardu kifâyah*	defensif	• -

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
B.	**Syâfi'iyyah**				
1.	Al-Syâfi'î (w. 204 H)	• Mewujudkan tujuan asal penciptaan manusia (menyembah Allah) • Idealisasi masyarakat terbaik, antara lain *amr ma'ruf dan nahy-munkar* • Menunjukkan keunggulan Islam di antara agama-agama lain • *Kufr* adalah penyimpangan dari tujuan penciptaan, dan harus dihapuskan	*Fardhu kifayah*	Jihad ofensif	• -
2.	Al-Mâwardî (w. 450 H)	• Hijrah: pindah dari *dâr al-ḥarb* ke *dâr al-Islâm* • Mewujudkan *dâr al-Islâm* • Menyebarkan syiar Islam	*Fardhu kifayah*	Jihad ofensif	• Jihad dilarang • Jihad diizinkan defensif • Jihad ofensif

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
3.	Al-Nawawî (w. 676 H)	• Menyebarkan syiar Islam • *Dâr al-Islam-dâr al-kufr* • *Kufr: dosa besar terbesar*	*Fardhu 'ain* *Fardhu kifayah* (sesuai kondisi)	Jihad mutlak (defensif-ofensif)	• Jihad dilarang • Jihad defensif • Jihad ofensif (selain bulan suci) • Jihad mutlak (defensif-ofensif, di bulan suci/tidak)
4.	Al-Bujairimî (w. 1221 H)	• Harta dititipkan oleh Allah di tangan orang-orang kafir untuk direbut (teologi rezeki) • Menumpas orang kafir asli • Mewujudkan *dâr al-Islâm* • Menerapkan syariat kepada orang kafir	*Fardhu 'ain* *Fardhu kifayah* (sesuai kondisi)	Jihad ofensif bersyarat	• Jihad dilarang • Jihad defensif • Jihad ofensif (selain bulan suci)

Bab II

ARGUMEN TEOLOGIS TENTANG KEWAJIBAN JIHAD:

Pandangan Aliran Fikih Tradisionalis Mâlikiyyah dan Ḥanbaliyyah

Semua amal perbuatan baik dalam jihad
tidak lain kecuali seperti banyaknya buih di lautan

al-Nafrâwî

A. Tradisi Fikih Mâlikiyyah

Literatur fikih Mazhab Mâlikiyyah yang ditulis pada fase awal Islam, seperti *al-Mudawwanah* karya Imam Mâlik bin Anas (w. 179 H), tidak menguraikan jihad dari argumentasi teologisnya secara jelas. Perbedaan pijakan dasar epistemologis mungkin menjadikan mazhab ini berbeda dengan Mazhab Ḥanafiyyah. Rasionalisme lebih dominan pada Mazhab Ḥanafiyyah, sehingga argumentasi mereka, meski tetap bertolak dari ayat dan penafsirannya dan dari hadis-hadis Nabi, memberikan "filosofi" argumentasi mereka, seperti idealisasi tentang umat Islam sebagai "umat terbaik" dibandingkan umat-umat lain, baik Yahudi maupun Kristen, filosofi tentang ketertataan alam semesta, hingga penafsiran rasional terhadap ayat al-Qur`an yang menjadi jihad sebagai rukun Islam. Berbeda dengan mazhab Ḥanafiyyah, Mâlikiyyah secara epistemologis lebih didominasi oleh perujukan ke teks-teks (*nash*), sehingga uraian fikih yang ditemukan pada *al-Mudawwanah* lebih cenderung menguraikan hukum rincian fikih tentang jihad, seperti hukum jihad sebelum disampaikan dakwah Islam dan jihad bersama wanita. Di samping itu, berbeda dengan literatur-literatur fikih Ḥanafiyyah yang disusun secara sistematis, *al-Mudawwanah* berisi riwayat-riwayat yang diterima oleh Saḥnûn (160-240 H) tentang pendapat Imam Mâlik yang kemudian dikompilasikan, sehingga tidak begitu terancang sejak awal, melainkan tampak sebagai pandangan-pandangan fikih Imam Mâlik secara sporadis.

Literatur fikih Mâlikiyyah yang ditulis sesudah ini, seperti *al-Risâlah* karya Abû Muḥammad 'Abdullâh bin Abî Zayd 'Abd al-Raḥmân al-Qayrawânî (w. 386), juga hanya memuat sedikit uraian tentang jihad, yang hampir sama dari segi subtansinya dengan uraian dalam *al-Mudawwanah*.[1] Uraian tentang jihad dalam fikih Mâlikiyyah ditemukan dalam *al-Talqîn fî al-Fiqh al-Mâlikî* karya Abû Muḥammad 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî bin Nashr al-Tsa'labî al-Baghdâdî (w. 422 H)[2] dan *al-Kâfî fî Fiqh*

[1] Abû Muḥammad 'Abdullâh bin Abî Zayd 'Abd al-Raḥmân al-Qayrawânî, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 83-85.

[2] Abû Muḥammad 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî bin Nashr al-Tsa'labî al-Baghdâdî, *al-Talqîn fî al-Fiqh al-Mâlikî*, ed. Abû Uways Muḥammad Abû Khabzah al-Hasanî, Jilid 1 (Beirut: Dâr

Ahl al-Madînah karya Abû 'Umar Yûsuf bin Abdillâh bin Muḥammad bin 'Abd al-Barr bin 'Âshim al-Namirî (w. 463 H).[3] Akan tetapi, sayang sekali, karya ini meski berisi banyak masalah tentang jihad yang dibahas, namun tidak dilengkapi dengan dalil-dalil yang mendasari; hanya kumpulan pendapat fikih. *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, sebuah karya fikih perbandingan, karya Ibn Rusyd al-Ḥafîd (w. 595 H) malahan sama sekali tidak membahas tentang jihad. Satu-satu bahasan yang terkadang dimasukkan oleh sebagian *fuqahâ`* sebagai bagian dari bahasan jihad, yang kebetulan dibahas oleh Ibn Rusyd, adalah tentang "jihad" melawan pemberontak (*bughâh*) pada pasal "tentang hukum orang-orang yang memerangi atas dasar *ta`wîl*" dan "tentang hukum murtad". Bahasan yang disebut pertama sebenarnya tidak dianggap sebagai bagian dari jihad, karena perang hanya berlaku terhadap orang-orang kafir (*musyrik, Ahl al-Kitâb, murtad*, dan munafik). Bahkan, dalam fikih, orang yang memberontak suatu penguasa adalah orang memahami suatu keadaan politik atas pemahaman atau *ta`wîl*, suatu kehatian-hatian para *fuqahâ`* berkaitan dengan penanganan mereka terhadap saudara mereka sesama Muslim.[4]

Pada abad ke-8 H, bahasan tentang jihad juga hanya dikemukakan seadanya, misalnya, pada *Irsyâd al-Sâlik ilâ Asyraf al-Masâlik fî Fiqh al-Imâm Mâlik* karya Syihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 732 H).[5]

Uraian yang lebih mendalam tentang jihad dikemukakan oleh Aḥmad bin Ghânim bin Sâlim ibn Mihnâ Syihâb al-Dîn al-Nafrâwî (w. 1126 H) dalam *al-Fawâkih al-Dawânî 'ala Risâlat ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, yaitu, sebagaimana tampak dari judulnya, karya berupa komentar (*syarḥ*) terhadap risalah karya ibn Abî Zayd al-Qayrawânî.

---

al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 91-95.

[3] Abû 'Umar Yûsuf bin Abdillâh bin Muḥammad bin 'Abd al-Barr bin 'Âshim al-Namirî, *al-Kâfî fî Fiqh Ahl al-Madînah*, Jilid 1 (Riyadh: Maktabat al-Riyâdh al-Ḥadîtsah, 1980/1400), 462-486.

[4] Lihat Khaled Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War: an Inquiry into Classical Sources", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 2 (April, 1999), 114-157.

[5] Lihat Syihâb al-Dîn al-Qarâfî, *Irsyâd al-Sâlik ilâ Asyraf al-Masâlik fî Fiqh al-Imâm Mâlik* (Cairo: Maktabat wa Mathba'at Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awlâdih, t.th.), 50-51.

1. Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Îsâ al-Fâsî (dikenal: Zarûq) dalam *Syarḥ Zarûq 'alâ Matn al-Risâlah li Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî* (w. 899 H) dan Syihâb al-Dîn al-Nafrâwî (w. 1126 H) dalam *al-Fawâkih al-Dawânî 'ala Risâlat ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*

Dalam sistematika fikih, menurut penjelasan penulis, bab jihad dimasukkan ke dalam kategori ibadah, dilihat dari aspek bahwa jihad dimaksudkan sebagai ibadah.[6] Di kalangan Mâlikiyyah, pembahasan fikih diatur berdasarkan sistematika sebagai berikut: *ibâdah* (ibadah, seperti salat, zakat, puasa, dan haji), *mu'âmalah* (hubungan dengan sesama, seperti jual-beli dan transaksi ekonomi lainnya), *'âdah* (kebiasaan manusia sehari-hari, seperti makan dan minum), dan *jinâyah* (kriminalitas, seperti tentang hukuman bagi pembunuhan).[7]

Penulis mengemukakan pengertian jihad secara etimologis yang sebenarnya berasal dari al-Fâkihânî "maksimalisasi upaya diri, untuk mengabdi karena Allah dan menjunjung kalimat Allâh yang dijadikan oleh Allah sebagai jalan menuju surga" (*al-mubâlaghah fî it'âb al-nafs, fî dzât Allâh, wa i'lâ` kalimat Allâh allatî ja'alahâ Allâh tharîqan ilâ al-jannah*). Secara terminologis, jihad didefinisikan di sini sebagai "memerangi musuh untuk kepentingan menjunjung *kalimat Allâh*". Ayat yang dijadikan landasan kewajiban berjihad ini adalah perintah Allah Swt. dalam al-Qur`an, "berjihadlah secara totalitas untuk Allah dengan jihad yang sejati" (QS al-Ḥajj: 78).[8] Berupaya semaksimal mungkin melelahkan diri, secara totalitas mencari keridaan zat Allah, dan untuk meninggikan kalimat Allah yang dijadikan-Nya sebagai jalan menuju surga.

Dalam kitab ini, dijelaskan bahwa jihad hukumnya *fardhu kifâyah*.[9] Dalam pandangan penulis, jihad diperintahkan dalam pengertian

---

[6] Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Îsâ al-Fâsî (dikenal dan selanjutnya disebut: Zarûq), *Syarḥ Zarûq 'alâ Matn al-Risâlah li Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, ed. Aḥmad Farîd al-Mazîdî, Jilid 2 (Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M/1427 H), 601.

[7] Sistematika ini digunakan, misalnya, oleh al-Syâthibî dalam menjelaskan *maqâshid al-syarî'ah*. Lihat karyanya *al-Muwâfaqât*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid 2 (), 7-8.

[8] Zarûq, *Syarh Zarûq*, 601.

[9] Zarûq, *Syarh Zarûq*, 394.

sebagai perang ofensif, dan harus didahului oleh seruan dakwah ke Islam dengan opsi: masuk Islam atau membayar pajak (*jizyah*). "Yang paling kami senangi adalah musuh tidak diperangi hingga mereka diajak ke agama Allah dulu", demikian ditulis dalam *matn Risâlah* Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî.

Seperti hal dalam Syarh Zarûq, menurut al-Nafrâwî, jihad hukumnya adalah *fardhu kifâyah*. Penulis risalahnya sendiri menulis, "Kami lebih senang agar musuh tidak diperangi hingga mereka diajak dulu kepada agama Allah (Islam), kecuali jika mereka mendesak kita, sehingga mereka harus diperangi, maka pilihannya adalah bisa jadi harus masuk Islam atau membayar pajak. Jika tidak, mereka harus diperangi".[10] Dengan demikian, perang yang disyariatkan, menurutnya, adalah perang ofensif, jihad diawali dengan ajakan masuk Islam.

Alasan-alasan teologis tentang kewajiban untuk berjihad adalah sebagai berikut. Pertama, jihad dimaksudkan untuk "menjunjung kalimat Allâh" (*li i'lâ` kalimat Allâh*). Yang dimaksud dengan ungkapan ini adalah tujuan yang semata karena Allah Swt., sehingga berperang untuk tujuan mendapatkan harta rampasan perang (*ghanîmah*), atau untuk menunjukkan keberanian di medan pertempuran tidak termasuk dalam pengertian jihad. Orang yang gugur berperang hanya untuk mendapatkan *ghanîmah* hanya disebut "syahid perang" (*syahîd al-ḫarb*), bukan *syahîd* dalam jihad, bahkan bisa disebut "syahîd dunia" (*syahîd dun-yâ*) saja.[11] Ungkapan "menjunjung kalimat Allah" bermakna agar agama Islam tersebar dengan baik dan perintah-perintah-Nya ditaati. Jihad dianggap mulia karena tujuan-tujuannya yang dianggap mulia, yaitu "membela agama Allah Swt., menjunjung kalimat Allâh, dan membantu masuk ke agama Islam". Alasan "membela agama Allah Swt." bisa dipahami dalam pengertian bahwa penyebaran Islam yang selama ini bisa jadi terhalang oleh tekanan oleh tekanan orang-orang kafir, sebagaimana terjadi pada fase awal Islam, bisa diatasi dengan melakukan perlawanan terhadap orang-orang kafir. Begitu juga alasan

[10] Syihâb al-Dîn al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî 'ala Risâlah ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995/1415), 395.

[11] Zarûq, *Syarh Zarûq*, 395.

"menjunjung kalimat Allah Swt." juga terkait dengan kepentingan penyebaran Islam secara luas. Akan tetapi, alasan "membantu orang lain masuk ke agama Islam", melalui sarana perang, tampak justeru lebih merupakan pemaksaan agar orang lain masuk Islam, karena dalam fikih Mâlikiyyah, perang disyariatkan bersifat ofensif, dan dakwah sebelum perang bukan merupakan keharusan, melainkan hanya sunah. Oleh karena itu, "menolong" dimaksud konteksnya bukan bagi orang-orang kafir, melainkan terhadap Allah.

Tujuan jihad adalah menjunjung kalimat Allah (*li i'lâ` kalimat Allâh*), upaya memuliakan agama Islam, dan orang-orang kafir yang diperangi itu sebenarnya musuh Allah Swt. dan musuh orang-orang Islam. Jihad juga merupakan upaya menghidupkan agama Islam (*iḥyâ` dîn al-Islâm*).[12] Itu semua artinya bahwa *kufr* tidak hanya dianggap pengingkaran terhadap kebenaran (*inkâr al-ḥaqq*), sebagaimana dikemukakan oleh *fuqahâ`* lain, melainkan dianggapan menistakan atau menghinakan Islam, sehingga perlu jihad sebagai sarana memuliakannya kembali. Atas dasar tujuan ini, tidak mengapa, menurut al-Nafrâwî, dalam jihad "terjadi pembunuhan terhadap hamba-hamba Allah, penyiksaan terhadap mereka, meluluh-lantakkan negeri-negeri (ciptaan) Allah". Penekanan tentang orang-orang kafir sebagai musuh karena mereka adalah kafir *ḥarbî* (kafir yang memerangi orang-orang Islam, dan mereka tidak mengadakan perjanjian damai dengan kaum Muslimin).[13]

Kedua, mati syahid (*syahâdah, martyrdom*). Orang-orang yang berperang melawan orang-orang kafir bisa jadi mereka akan gugur di medan perang. Orang yang dikategorikan sebagai mati syahîd adalah orang yang berperang melawan orang-orang kafir karena menjunjung *kalimat Allâh.* Oleh karena itu, tidak termasuk dalam pengertian ini adalah orang yang mati di pertempuran karena ingin menunjukan keberanian.

Persoalan tentang kesyahidan (*syahâdah*) jelas merupakan basis teologis bagi jihad, karena tidak hanya bahwa kematian dengan cara ini menjadi jaminan masuk surga bagi pelakunya, melainkan juga menjadi

[12] al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, Jilid 1, 395.

[13] al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, Jilid 1, 395.

indikator kesucian pelakunya dan kedekatannya dengan Tuhan, sehingga orang yang mati syahid tidak dimandikan sebelum dimakamkan.

Bahkan, al-Nafrâwî menguraikan lebih luas tentang kehidupan para *syuhadâ`* di akhirat yang dipenuhi dengan kenikmatan. Mengutip pendapat al-'Allâmah al-Jazûlî, dijelaskan "kehidupan para *syuhadâ`* adalah kehidupan yang tidak bisa digambarkan, tidak juga bisa diukur secara rasional, hanya wajib diimani sesuai dengan penjelasan lahiriah nash agama." Kehidupan mereka di surga sangat menyenangkan, sebagaimana digambarkan dalam hadis Nabi. Hadis ini dikemukakan ketika ia menafsirkan QS Âl 'Imrân: 169.[14]

Oleh karena itu, jihad termasuk "ibadah-ibadah yang agung" (*al-'ibâdât al-'azhîmah*). Al-Nafrâwî mengutip riwayat, "Sesungguhnya orang yang mati syahid ingin agar ia bisa kembali ke dunia sekali lagi, karena ia telah melihat keutamaan jihad", dan riwayat "semua amal perbuatan baik dalam jihad tidak lain kecuali seperti banyaknya buih di lautan, dan semua amal perbuatan baik dalam jihad dan menuntut ilmu tidak lain kecuali seperti banyaknya buih di lautan".[15] Bahkan, jihad, menurut suatu hadis yang dikutipnya, adalah amal yang paling utama, meski al-Nafrâwî sendiri juga mencoba mencari jalan tengah atau kompromi sehubungan dengan adanya hadîts lain yang menyatakan bahwa amal yang paling utama adalah berbuat baik kepada kedua orang tua, atau salat pada (awal) waktunya. Menurutnya, solusi kontradiksi di permukaan itu adalah dengan memahami peran Nabi Muhammad sebagaimana layaknya dokter. Seorang dokter akan memberi resep sesuai dengan kondisi pasien, sebagaimana halnya Nabi akan menjawab pertanyaan seseorang tentang amal yang paling utama sesuai dengan keadaan (motivasi, atau masalah yang dihadapinya) penanya.[16]

[14] al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, Jilid 1, 95.

[15] al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, Jilid 1, 395.

[16] al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, Jilid 1, 29.

2. Abû al-Ḫasan ‘Alî bin Aḫmad bin Mukram al-Sha’îdî al-’Adawî (w. 1189 H) dalam *Ḫâsyiyat al-’Adawî ‘alâ Syarḫ Kifâyat al-Thâlib al-Rabbânî*

Penulis membuka penjelasan yang menarik di bagian awal uraiannya tentang jihad. Penjelasan ini lebih memadai dibandingkan penjelasan Zarûq (w. 899 H). Dalam tradisi fikih Mâlikiyyah, tegasnya, bab jihad diiringi dengan bab tentang *qurbân* (*udhḫiyyah*). Hal itu, menurutnya, karena tradisi fikih ini menganggap jihad sebagai ibadah, tentunya dengan mempertimbangkan niat orang yang berjihad, sehingga wajar dan logis kemudian diikuti dengan *qurbân* yang juga merupakan ibadah. Berbeda dengan tradisi fikih ini, kalangan Syâfi’iyyah mengiringi bab jihad dengan bab *jinâyât*, karena menurut mereka, jihad adalah suatu bentuk tindak kekerasan (*jinâyah*) yang harus dilakukan terhadap orang-orang kafir karena kekufuran mereka.[17] Bagi kalangan Syâfi’iyyah, bahkan menurut al-Syâfi’î sendiri, orang-orang kafir memang harus “dihukum” atas dasar kekufuran mereka. Kekufuranlah yang menjadi alasan bahwa mereka harus ditumpas, bukan karena alasan, misalnya, penindasan yang mereka lakukan terhadap kaum Muslimin. Jika disertai dengan alasan ini, tentu mereka lebih tepat lagi untuk ditumpas. Akan tetapi, alasan sesungguhnya adalah kekufuran.[18] Di kalangan sebagian *fuqahâ`*, bahkan, sangat jelas sekali pendapat yang berkembang bahwa *kufr* dianggap sebagai bentuk kriminalitas, bahkan kriminalitas paling serius (*a’zham al-jinâyât*).

Penjelasan penulis seperti ini adalah penting dalam konteks untuk memahami pandangan yang mendasar tentang jihad itu sendiri. *Qurbân* adalah ibadah yang berdimensi sosial yang berdampak luas bagi sesama Muslim. Itu artinya juga bahwa jihad itu sebenarnya adalah ibadah yang dianggap berdimensi “sosial” dalam pengertian membunuh orang-orang kafir merupakan kebaikan yang akan dirasakan oleh banyak komunitas Muslim. Jika alasan jihad di kalangan Mâlikiyyah adalah karena penindasan orang-orang kafir, maka kebaikan dimaksud adalah

[17] Al-’Adawî, *Ḫâsyiyat al-’Adawî ‘alâ Syarḫ Kifâyat al-Thâlib al-Rabbânî*, ed. Yûsuf al-Syaikh Muḫammad al-Biqâ’î, Jilid 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994/1414), 3.

[18] Pandangan al-Syâfi’iyyah ini akan dibahas lebih lanjut pada bahasan berikutnya.

keamanan dan kebebasan mengekspresikan Islam dalam keyakinan ibadah. Akan tetapi, kalangan Mâlikiyyah memiliki idealisme yang tidak kurang dibandingkan idealisme kalangan Ḥanafiyyah. Jika kalangan Ḥanafiyyah mendambakan idealisasi "umat terbaik" (*khayr ummah*) bisa terwujud, maka kalangan Mâlikiyyah, seperti tampak pada pemikiran al-Nafrâwî dan al-'Adawî, mengidealisasikan agar "*kalimat Allâh*" terjunjung tinggi. Jika ini yang menjadi tujuan final (*ultimate goal*) jihad, maka kebaikan yang dimaksud adalah terjunjungnya kalimat Allâh (*li i'lâ` kalimat Allâh*).

Lalu, apa yang dimaksud dengan idealisme ini? Al-'Adawî mengutip definisi jihad menurut al-Fâkihânî "maksimalisasi upaya diri, untuk mengabdi karena Allah dan menjunjung kalimat Allâh yang dijadikan oleh Allah sebagai jalan menuju surga" (*al-mubâlaghah fî it'âb al-nafs, fî dzât Allâh, wa i'lâ` kalimat Allâh allatî ja'alahâ Allâh tharîqan ilâ al-jannah*). Al-'Adawî menyederhanakan pengertian tujuan ini dengan mengatakan bahwa "berperang karena menjunjung *kalimat Allâh* itu yaitu berperang hanya supaya seorang *mujâhid* menjadi syahid (mati di pertempuran)."[19] Ketika menjelaskan hukum jihad sebagai *fardhu 'ayn* dan *fardhu kifâyah* serta dalam keadaan apa saja kewajiban tersebut berlaku, al-'Adawî mengutip QS al-Nisâ`: 95 "dan masing-masing Allah janjikan yang terbaik". Maksudnya, orang yang melaksanakan jihad, baik sebagai *fardhu 'ayn* maupun *fardhu kifâyah*, dijanjikan oleh Allah Swt. dengan "yang terbaik" (*al-ḥusnâ*) dalam pengertian "balasan yang terbaik", yaitu berupa surga.[20] Dalam konteks, balasan berupa surga itu diperoleh dengan jihad yang meskipun berakhir dengan gugur di medan tempur. Memang, tidak semua orang berjihad berakhir dengan mati syahîd di medan perang. Namun, dari penekanan dalam kutipan di atas, tampak bahwa mati syahîd adalah tujuan, karena itulah indikator yang menunjukkan kesejatian seseorang berjihad karena menjunjung *kalimat Allâh,* yang membedakan dari tujuan lain, semisal, untuk mendapatkan *ghanîmah*. Dengan balasan berupa surga itu kemudian seakan menjadi tujuan sesungguhnya jihad adalah gugur sebagai mati syahîd di pertempuran.

[19] Al-'Adawî, *Ḥâsyiyat al-'Adawî*, Jilid 2, 3.

[20] Al-'Adawî, *Ḥâsyiyat al-'Adawî*, Jilid 2, 4.

Memang, sekali lagi, seperti halnya al-Nafrâwî, ide tentang tujuan perang untuk mati syahid juga mengemuka sebagai hal yang terkait dengan tujuan menjunjung kalimat Allâh. Yang sebenarnya, yang ingin ditegaskan oleh al-'Adawî adalah bahwa tujuan jihad tidak menjadi sesuatu yang lain dari Allah swt., seperti jihad karena ingin mendapatkan harta rampasan perang (*ghanîmah*) atau pamer keberanian di medan tempur.Yang dimaksud dengan "*kalimat Allâh*" itu adalah titah Allah Swt. berupa pernyataan dalam al-Qur`ân, "dan tidak kuciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku" (al-Dzâriyât: 56).[21] Dengan demikian, yang dimaksud "menjunjung kalimat Allâh" sebagai tujuan jihad adalah terwujudnya semua makhluk ciptaan Tuhan, khususnya jin dan manusia, sebagai makhluk yang menyembah-Nya, dalam pengertian sebagai Muslim. Jihad, tentu saja, hanya bisa berlaku terhadap manusia, maka seluruh manusia itu diidealisasikan menjadi penyembah Allah Swt.

Ide fikih seperti itu tentu berbeda dengan ide al-Qur`an yang mengatakan bahwa perbedaan adalah sesuatu yang natural dan sesuatu yang memang dikehendaki oleh Tuhan. Begitu juga, dakwah agar manusia bertawhîd adalah dakwah yang didasarkan atas pilihan bebas manusia, untuk beriman atau tidak.

Dalam pandangan Mâlikiyyah, dakwah sebagai ajakan damai untuk memeluk Islam yang dilakukan sebelum mengumandangkan perang hanyalah sunah, dan pendapat seperti ini "yang lebih disenangi" (*aḥabbu ilaynâ*)[22] yang berkonotasi bahwa alternatif pendapat lain yang berbeda tidak dianggap sepenuhnya salah, karena ini hanya merupakan pilihan pendapat. Karena prasyarat jihad itu adalah berupa dakwah memeluk agama, jihad, menurut mereka, sebenarnya adalah bersifat ofensif.

3. Abû al-'Abbâs Aḥmad bin Muḥammad al-Khalwatî (al-Shâwî al-Mâlikî) (w. 1241 H) dalam *Bulghat al-Sâlik li Aqrab al-Masâlik*

Kitab ini sebenarnya *Ḥâsyiyat al-Shâwî 'alâ al-Syarḥ al-Shaghîr*, yaitu kitab yang berisi penjelasan (*syarḥ*) yang ditulis oleh Syekh al-Dardîr

[21] Al-'Adawî, *Ḥâsyiyat al-'Adawî*, Jilid 2, 3.

[22] Al-'Adawî, *Ḥâsyiyat al-'Adawî*, Jilid 2, 4.

terhadap kitabnya, *Aqrab al-Masâlik li Madzhab al-Imâm Mâlik.* Dalam kitab teks awalnya (*matn*) ini, pembahasan tentang jihad ditempatkan pada bab setelah bab tentang sumpah dan bab tentang ibadah dan diiringi oleh bab tentang lomba dan hukum keluarga. Memang, dalam sistematika fikih Mâlikiyyah umumnya, jihad dianggap sebagai bagian dari bahasan tentang ibadah, karena jihad dianggap sebagai ibadah yang agung. Namun, diselipkannya bab tentang sumpah yang mendahului bab jihad ini adalah sesuatu yang tidak lazim dalam mazhab ini. Berbeda dengan sistematika fikih Mâlikiyyah, maka dalam sistematika fikih Ḥanafiyyah, jihad ditempatkan sebagai bagian dari pembahasan tentang kriminalitas (*jinâyât*). Oleh karena itu, ditempatkannya bab tentang sumpah, meski tidak dibahas secara mendalam dan diikuti oleh bahasan tentang *jinâyât* secara lengkap (dibahas pada bagian-bagian menjelang akhir kitab), sebelum bab jihad mengindikasikan adanya paralelitas dengan sistematika fikih Ḥanafiyyah. Salah satu implikasi penempatan bab jihad ini sebagai bagian dari bahasan *jinâyât* adalah bahwa jihad dianggap sebagai tindakan terhadap *kufr* sebagai salah bentuk kriminalitas dalam pengertian penyimpangan yang dilakukan oleh orang-orang kafir. Jadi, di samping peletakan bab jihad dalam kitab ini tetap menunjukkan karakteristik sistematika fikih Mâlikiyyah, juga ada paralelitas dengan sistematika fikih Ḥanafiyyah. Paralelitas itu juga terlihat dari rekonstruksi legislasi jihad berikut.

Dalam pandangan al-Shâwî, jihad disyariatkan secara bertahap dalam beberapa fase. Rekonstruksi tahapan ini memiliki kesamaan dengan tahapan yang dikemukakan oleh sebagian *fuqahâ`* Ḥanafiyyah, yaitu: a) fase ketika jihad tidak dibolehkan sama sekali (diharamkan), yaitu fase yang disebut oleh sebagian *fuqahâ`* sebagai fase di mana kaum Muslimin diperintahkan untuk tidak meladeni (*i'râdh*) berbagai perlakuan jahat, seperti ejekan atau celaan, orang-orang kafir Makkah; b) fase ketika jihad diizinkan dalam pengertian defensif, yaitu ketika kaum Muslimin tertindas atau diperangi; c) fase ketika jihad diizinkan secara mutlak, baik dalam pengertian defensif maupun ofensif, selain di bulan-bulan suci, seperti bulan Dzû al-Ḥijjah; d) fase ketika jihad diizinkan secara mutlak tanpa batasan alasan defensif-ofensif dan tanpa batasan waktu. Fase ini

direkonstruksi oleh sebagian *fuqahâ`* tidak lagi atas dasar QS al-Tawbah: 5, yang dikenal sebagai ayat pedang (*âyat al-sayf*), yang umumnya dipahami sebagai ayat yang memuat sikap final al-Qur`an untuk menumpas habis orang-orang kafir, tapi masih dengan syarat tidak dalam bulan-bulan yang dihormati. Mereka merujuk ke ayat-ayat lain selain ayat pedang, seperti QS al-Baqarah: 190-193.[23]

Menurut al-Shâwî, alasan diwajibkannya jihad adalah karena tujuan ini. Pertama, untuk menjunjung *kalimat Allâh*. Tujuan ini tampak dari definisi jihad, sebagaimana dikutip dari Ibn 'Arafah, adalah "perang yang dilakukan Muslim terhadap orang kafir yang tidak memiliki ikat perjanjian damai untuk menjunjung kalimat Allah Swt., atau menempati atau mamasuki/menguasai daerah orang-orang kafir". Tujuan jihad untuk menjunjung kalimat Allâh ini, menurut penulis, adalah menjadi karakteristik "jihad yang sempurna" (*al-jihâd al-kâmil*). Tujuan ini menjadi titik kulminasi jihad. Hal ini menjadi jawaban untuk menengahi perdebatan di kalangan *fuqahâ`* tentang hakikat jihad. Menurut para *fuqahâ`*, jihad hakiki adalah jihad yang dimaksudkan untuk tujuan mulia ini, jika tidak, maka tidak disebutkan jihad. Menurut al-Shâwî, menjunjung kalimat Allâh adalah tujuan tertinggi, namun esensi jihad dalam definisi Ibn 'Arafah itu tidak bertentangan dengan niat lain bersamaan dengan niat ini yang bisa menjadi daya tarik seseorang ketika berjihad. Dengan demikian, penulis mencari jalan tengah dalam konteks ini.[24] Yang dimaksud dengan "menjunjung *kalimat Allâh*" di sini, sebagaimana dikemukakan, adalah terwujudnya ketundukan semua makhluk untuk menyembah Allah Swt. Yang diidealisasikan oleh para *fuqahâ`* di sini adalah ketertundukan semesta kepada Allah Swt. seperti halnya makhluk-makhluk lain selain manusia tunduk.[25] Namun, karena yang bisa menjadi sasaran dakwah Islam hanya manusia, maka jihad untuk menjunjung *kalimat Allâh* di sini konteksnya adalah ketundukan manusia kepada-Nya.

---

[23] Lihat Wardani, *Ayat Pedang*, 417-424.

[24] Al-Shâwî, *Bulghat al-Sâlik li Aqrab al-Masâlik*, Jilid II (T.tp: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 271.

[25] Lihat ayat-ayat al-Qur`an tentang ketundukan semesta kepada Allah swt, misalnya QS Âl 'Imrân: 83, al-Ra'd: 15.

Kedua, untuk menghinakan orang-kafir (*idzlâl al-kafarah*). Tujuan ini, bersama dengan tujuan untuk menjunjung *kalimat Allâh*, menjadi alasan diwajibkannya jihad untuk dilaksanakan setiap tahun, terlepas dari apakah situasi dalam keadaan aman atau terancam (alasan jihad mutlak secara defensif maupun ofensif). Pandangan yang umumnya dianut oleh *fuqahâ`* Mâlikiyyah ini dinukil oleh al-Juzûlî dari Ibn Rusyd dan al-Qâdhî 'Abd al-Wahhâb. Sebenarnya, ada pendapat lain yang berbeda, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn 'Abd al-Barr, bahwa jihad adalah *fardhu kifâyah* dalam keadaan kaum Muslimin terancam ketakutan oleh rongrongan pihak luar, dan hanya menjadi sunah ketika dalam keadaan aman.[26] Persoalannya kemudian yang lebih substansial adalah mengapa orang-orang kafir harus dihinakan? Apakah karena *kufr* yang dalam hati mereka, atau karena perilaku mereka, terutama orang-orang kafir Makkah masa Nabi, yang menindas dan menghalangi penyebaran Islam? Secara eksplisit penulis tidak menjelaskan alasan ini. Akan tetapi, dari proses legislasi jihad secara gradual yang kemudian berakhir dengan diizinkannya jihad menumpas orang-orang kafir secara mutlak, tanpa batasan, baik dalam pengertian defensif maupun ofensif, di dalam atau di luar bulan-bulan yang dihormati, jelas bahwa alasan tersebut bukan karena penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir seperti terjadi dalam sejarah itu, melainkan karena *kufr* (kekafiran), sehingga kewajiban jihad itu berlaku pada masa yang akan datang. Mengapa, berdasarkan pandangan *fuqahâ`*, *kufr* harus diberantas? Sekali lagi, mereka mengidealisasikan agar semua manusia beribadah menyembah-Nya, sehingga *kufr* dilihat sebagai *penyimpangan* dari tujuan yang sebenarnya tujuan penciptaan manusia.[27] Alasan ini juga ditekankan oleh para *fuqahâ`*, sebagaimana diuraikan sebelumnya. Karena merupakan penyimpangan, maka *kufr* harus diberantas dengan memerangi orangnya (orang kafir).

---

[26] Al-Shâwî, *Bulghat al-Sâlik*, Jilid II, 272.

[27] Sebagaimana tampak dalam uraian sebelumnya, ayat al-Qur`an yang dirujuk untuk menguatkan pendapat bahwa tujuan hakiki penciptaan adalah ibadah kepada Allah Swt, (QS al-Dzâriyât: 56) dan tujuan tersebut hanya diwujudkan melalui jihad.

Ketiga, untuk menerapkan syariat (*furu'iyyah*). Yang dimaksud dengan syariat *furû'iyyah* di sini adalah kewajiban berjihad. Menurut al-Dardîr, penulis *matn*, jihad merupakan *fardhu kifâyah*, seperti halnya kewajiban mempelajari ilmu-ilmu agama, seperti *kalâm* (teologi Islam), fikih, tafsîr, dan hadis, yang dibebankan kepada sebagian *mukallaf*. Lalu, siapa yang dimaksud dengan "*mukallaf*"? Menurut al-Shâwî, tidak hanya muslim yang memenuhi syarat-syarat *taklîf* yang sehingga kemudian menjadi *mukallaf*, melainkan orang-orang kafir. Ia juga berpendapat bahwa dengan begitu orang-orang kafir diwajibkan untuk menunaikan hukum-hukum Islam terkait *furû'iyyah*, seperti salat dan menunaikan zakat, padahal mereka tidak beriman. Akan tetapi, yang dimaksud dengan kewajiban *furû'iyyah* di sini adalah kewajiban untuk berjihad. Dengan demikian, orang-orang kafir diwajibkan juga untuk memerangi kalangan mereka sendiri. Alasan yang dikemukakan oleh al-Shâwî adalah "karena orang-orang kafir juga diperintahkan atau menjadi sasaran berbagai perintah yang terkait dengan aspek rincian hukum dalam agama Islam (*furû' al-syarî'ah*)". Jika mereka tidak beriman, lalu bagaimana kaum Muslimin bisa meminta bantuan kepada mereka? Al-Shâwî memiliki jawaban sendiri, bahwa jika hal itu mustahil diwujudkan, sebagai konsekuensi dari kewajiban jihad yang juga dibebankan kepada orang-orang kafir, maka jika mereka enggan, mereka harus diberi hukuman yang lebih berat daripada hukuman terhadap kekafiran mereka, seperti halnya mereka juga disiksa karena meninggalkan salat dan menunaikan zakat.[28] Pendapat al-Shâwî ini konon berdasarkan pendapat Syekh al-Dasûqî.[29] Sayangnya, al-Shâwî tidak menjelaskan lebih lanjut hukuman yang lebih berat tersebut, padahal hukuman terhadap kekafiran saja, dalam pandangannya, adalah diperangi (yang berakibat mereka terbunuh, masuk Islam, atau tertawan).

Di kalangan mazhab Mâlikiyyah, pendapat ini masyhur dianut. Akan tetapi, juga beredar pendapat bahwa orang-orang kafir juga menjadi subjek yang dituju oleh perintah-perintah Allah Swt., kecuali jihad.

[28] Al-Shâwî, *Bulghat al-Sâlik*, Jilid II, 272.

[29] Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad 'Ulays, Abû 'Abdillâh al-Mâlikî, *Minaḥ al-Jalîl Syarḥ Mukhtashar Khalîl*, Jilid III (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989/1409), 137.

Dalam *Minaḫ al-Jalîl*, dijelaskan bahwa orang kafir yang diwajibkan untuk berjihad bersama kaum Muslimin adalah *kâfir dzimmî*, yaitu orang kafir yang mengadakan perjanjian damai dengan sejumlah syarat, sehingga mereka harus dilindungi. Namun, mereka tidak hanya memperoleh hak keamanan, melainkan juga dibebani kewajiban, termasuk berperang bersama kaum Muslimin menumpas orang-orang kafir *ḫarbî* (yang memerangi kaum Muslimin). Atas dasar ini, kewajiban berjihad itu tidak bergantung pada syarat masuk Islam, sama halnya dianalogikan dengan kewajiban membayar utang dan mengembalikan barang titipan. Namun, di kalangan mazhab Mâlikiyyah, Ibn Rusyd berpendapat bahwa kewajiban berjihad itu harus dengan syarat bahwa mereka telah menyatakan masuk Islam.[30]

Pengwajiban untuk melaksanakan syariat bagi non-Muslim itu tampak bertolak dari pandangan umumnya *fuqahâ`* adalah keinginan agar hukum-hukum Allah Swt. bisa ditegakkan di muka bumi secara merata, tanpa pandang bulu dan melihat keyakinan. Idealisme seperti muncul di kalangan *fuqahâ`* dari berbagai argumen, sebagaimana dikemukakan, seperti agar semua makhluk-Nya menyembah atau beribadah kepada-Nya (*wa mâ khalaqtu al-jinna wa al-ins illâ liya'budûn*) dan seperti agar "agar agama semuanya dicurahkan kepada Allah Swt." (*wa yakûn al-dîn kulluh li Allâh*).

Dalam al-Qur`an sendiri, manusia diajak untuk beriman sebagai pintu berbagai kewajiban *furû'iyyah*, seperti salat dan menunaikan zakat. Iman adalah syarat pertama dan utama bagi kewajiban-kewajiban lain. Bahkan, iman merupakan syarat dihitungnya sebagai kebaikan amal-amal yang lain, sehingga amal-amal yang tidak bertolak dari iman akan menjadi hangus. Nah, sebagaimana dituturkan dalam al-Qur`an, pada tahap yang paling mendasar, persoalan iman adalah persoalan pilihan bebas manusia. Jika hal ini dipahami, maka tentu seharusnya kewajiban-kewajiban lain juga mengikuti kebebasan beriman itu.

Di kalangan *fuqahâ`* Mâlikiyyah, nama Abû Bakr ibn al-'Arabî adalah salah seorang ulama yang juga membangun argumen-argumen tentang

[30] 'Abû 'Abdillâh al-Mâlikî, *Minaḫ al-Jalîl*, Jilid III, 137.

kewajiban jihad dengan bertolak dari pandangan-pandangan teologis. Ibn al-'Arabî berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara *Ahl al-Kitâb* dan orang-orang musyrik dalam hal bahwa mereka semuanya orang-orang kafir, meski bisa dibedakan bahwa setiap *kitâbî* adalah *musyrik*, tapi tidak sebaliknya. "Orang-orang *musyrik*" mencakup Yahudi, Nasrani, Majusi, para tentara Salib (*shalîbîyûn*), dan semua orang yang tidak mengenal Allah swt. Dengan argumen ini, menurutnya, tidak ada perbedaan mendasar antara ayat kebolehan memerangi *Ahl al-Kitâb* (QS 9: 29, *âyat al-jizyah*) dan ayat kebolehan memerangi orang-orang musyrik (QS 9: 36).[31] Hal itu, menurutnya, karena kata *shirk* sama dengan *kufr* seperti dalam kutipan berikut:

> Penjelasannya (kesamaan *mushrik* dan *kâfir*) adalah bahwa "*mushrik*" (*shirk*) digunakan untuk menyebut setiap bentuk kekufuran. Meski ungkapannya berbeda, keduanya memiliki pangkal makna ketidaktahuan tentang Allah Swt. dan mengingkari-Nya yang menyebabkan kebolehan menumpahkan darahnya, mengambil hartanya di dunia, serta kekekalan di api neraka kelak di akhirat nanti. [32]

Memang, menurutnya, *kufr* secara kebahasaan bermakna menutup, sedangkan *shirk* bermakna menyamakan antara dua wujud dalam suatu atribut makna, tapi hakikat keduanya sama. Atas dasar ini, Ibn al-'Arabî menganggap Mu'tazilah dan Qadarîyah termasuk orang-orang kafir, karena mereka menyamakan hamba dan Tuhan dalam terwujudnya perbuatan (*khalq af'âl al-ibâd*).[33] Itu artinya bahwa, menurutnya, sekte teologi dalam Islam ini juga harus diperangi. Dengan demikian, pendefinisian ini membenarkan perang tidak hanya terhadap komunitas non-Muslim, melainkan juga penganut sekte yang dianggap keluar dari Islam. Pendefinisian ini jelas merupakan bias teologis. Ia sangat menyadari, seperti halnya *mufassir* lain, tentang pentingnya perspektif *ushûl al-dîn* untuk persoalan-persoalan *furû`* dan *ta`wîl* al-Qur`an (*man lam ya'lam ushûl al-dîn lam yuḫkim furû'ahu, wa lâ 'ilm ta`wîl al-Qur`ân*).[34]

---

[31] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142-143.

[32] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

[33] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

[34] Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

B. Tradisi Fikih Ḥanbaliyyah

Aḥmad bin Ḥanbal sendiri sebagai imam mazhab ini memang pernah mengatakan "Saya tidak mengetahui suatu kewajiban—setelah kewajiban-kewajiban utama—yang lebih utama dibandingkan jihad. Dengan demikian, jihad, dalam pandangan imam mazhab ini sebenarnya adalah persoalan yang dianggap penting. Namun, dalam literatur mazhab ini, bahasan tentang jihad hanya ditemukan pada kitab-kitab tertentu. Bahasan tentang hal ini hanya disinggung sedikit, misalnya, dalam *al-Kâfî* karya Ibn Qudâmah (w. 620 H), karena karya hanya karya kecil. Namun, ulama ini menulis karyanya yang lain, *al-Mughnî*. Begitu juga, bahasan tentang jihad hanya sedikit dan tidak dalam bab tersendiri dalam *al-Iqnâ'* karya Mûsâ bin Aḥmad bin Mûsâ bin Sâlim bin 'Isâ bin Sâlim al-Ḥijâwî (w. 968 H). Bahkan, bahasan jihad tidak ditemukan dalam Ibn Taymiyah (w. 652 H), *al-Muḥarrar*. Beberapa karya fikih dalam mazhab ini ditulis berkaitan dengan isu-isu fikih spesifik yang tidak terkait dengan jihad. Di samping *al-Mughnî* karya Ibn Qudâmah, sebagaimana disebut di atas, karya fikih dalam mazhab ini yang membahas tentang jihad dalam proporsi bahasan yang cukup adalah *Mathâlib Ulî al-Nuhâ fî Syarḥ Ghâyat al-Muntahâ* karya Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî (w. 1243 H).

Hal ini mungkin disebabkan oleh beberapa faktor, salah satunya adalah pola pikir Ḥanbaliyyah yang tradisionalis atau *Ahl al-Ḥadîts*, sehingga hal ini juga berimplikasi terhadap pola pikir keagamaan yang lebih mementingkan ibadah dalam pengertian ritual dibandingkan persoalan-persoalan lain, seperti *jinâyat* (kriminalitas) atau *mu'âmalah*, khususnya *wadî'ah* (barang titipan), sebuah bab dalam fikih yang sering dikaitkan dengan jihad dalam perspektif mazhab lain.[35] Bahkan, dalam literatur fikih Ḥanbaliyyah, ditemukan penjelasan tentang alternatif lain selain jihad sebagai amalan yang setara dalam hal keutamaannya. Dalam literatur fikih lain, umumnya dikemukakan ibadah haji sebagai bandingan keutamaan jihad. Bahkan, jihad dianggap sebagai amal yang tidak ada bandingnya. Dalam literatur fikih Ḥanbaliyyah, ditemukan penjelasan Taqiyyuddîn bahwa menghabiskan waktu siang dan malam pada tanggal 10 Dzulhijjah untuk beribadah lebih utama daripada

[35] Lihat uraian sebelumnya tentang hal ini.

jihad yang tidak berakibat hilangnya nyawa dan harta. Dari ulama ini juga diriwayatkan pendapatnya yang lain bahwa menuntut ilmu dan mengajarkannya lebih utama daripada jihad.[36] Dalam kitab *al-Shafwah*, Ibn al-Jawzî mengatakan bahwa bersedekah lebih utama daripada berjihad.[37] Aḥmad bin Ḥanbal sendiri sebagai imam mazhab ini memang berpendapat bahwa jihad adalah amal yang dianjurkan yang paling utama. Namun, juga berkembang pendapat lain darinya bahwa salat lebih utama daripada jihad.[38]

Sebagai aliran tradisionalis, wajar kemudian berkembang di beberapa literatur mazhab ini tentang pengharaman terhadap ilmu rasional, termasuk di dalamnya filsafat dan ilmu *kalâm*.[39] Ukuran dalam menentukan ilmu-ilmu rasional yang diharamkan, menurut Taqiyyuddîn, adalah standar yang diterima sebagai dasar dalam menjelaskan persoalan fundamental agama (Islam) dan metode *Ahl al-Sunnah*, yaitu jika rasio sebagai satu-satu sumber dalam pengambilan kesimpulan yang kemudian bertentangan dengan sumber riwayat yang *shaḥîḥ* dari aspek otentisitasnya (*wurûd*) dan yang *sharîḥ* (jelas) dari aspek maknanya (*dilâlah*), maka penggunaan rasio di sini ditolak. Sebaliknya, jika yang digunakan adalah riwayat saja, atau riwayat dengan rasio yang sesuai dengan riwayat itu, maka diterima.[40] Dengan prinsip

[36] al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 119.

[37] al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 3, 266.

[38] al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 118.

[39] Mûsâ bin Aḥmad bin Mûsâ bin Sâlim bin 'Isâ bin Sâlim al-Ḥijâwî, *al-Iqnâ'*, ed. 'Abd al-Lathîf Muḥammad Mûsâ al-Subkî, Juz 2 (Lebanon: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 2. Editor memberi catatan bahwa yang dimaksud dengan ilmu kalâm di sini bukan ilmu tawhîd, karena dalam ilmu yang disebut pertama ini terdapat uraian rasional, atau uraian filsafat yang, menurutnya, bertentangan dengan *nashsh*. Jika kita bandingkan dengan sikap al-Asy'arî terhadap kalâm, tampak bersikap apresiatif, terlihat dalam karya, *Istihsân al-Khawdh fî 'Ilm al-Kalâm*. Al-Asy'arî memang seorang teolog sejati, apalagi secara historis ia "dibesarkan" di lingkungan teologi Mu'tazilah yang kemudian ditinggalkannya. Sosok ini jauh berbeda dengan sosok Aḥmad bin Ḥanbal yang tradisionalis yang bersikap anti terhadap ilmu-ilmu rasional. Sehubungan dengan itu, maka pelabelan "*Ahl al-Sunnah*", sebagaimana diakui oleh penulis Ḥanbalî, misalnya oleh al-Mardâwî, dalam uraian di atas, jelas bukan *Ahl al-Sunnah* versi Asy'ariyyah. Kesunnian Aḥmad bin Ḥanbal berbeda dengan kesunnian al-Asy'arî.

[40] Manshûr bin Yûnus bin Shalâḥ al-Dîn ibn Ḥasan bin Idrîs al-Bahwatî, *Kasysyâf al-Qinâ' 'an Matn al-Iqnâ`*, Jilid 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 34.

yang mengedepankan sumber riwayat (al-Qur`an dan Sunah) ini di atas rasio, aliran ini menjadi aliran tradisionalis yang kurang mengapresiasi penjelasan rasional, bahkan penjelasan teologis yang berbasis argumen rasional. Sama halnya dengan Mâlikiyyah yang berjargon "fikih adalah *naqlî*, bukan '*aqlî*" (*al-fiqh naqlî, lâ 'aqlî*),[41] aliran ini juga berkecenderungan sama. Wajar kemudian, argumen teologis yang basisnya rasio tentang kewajiban jihad kurang diberikan porsi yang cukup dibandingkan, misalnya, dengan aliran Ḥanafiyyah dan Syâfi'iyyah.

Dari aspek sistematika fikih, kalangan ulama Hanbaliyyah menempatkan bahasan tentang jihad setelah bab ibâdah, karena mereka berpandangan bahwa jihad adalah ibadah fisik (*tathawwu' al-badan*) yang paling utama.[42]

1. Abû Muḥammad Muwaffaq al-Dîn 'Abdullâh bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudâmah (dikenal: Ibn Qudâmah) (w. 620 H) dalam *al-Kâfî fî Fiqh al-Imâm Aḥmad*

Menurut penulis, melakukan jihad melawan orang-orang kafir hukumnya adalah *fardhu kifâyah*, sehingga jika dilaksanakan oleh sebagian orang dari kaum Muslim, maka kewajiban tersebut telah terlaksana. Kesimpulan hukum ini ditarik dari sejumlah dalîl, yaitu: QS al-Baqarah: 216, QS al-Tawbah: 39, 41, 122, QS al-Nisâ`: 95.[43] Akan tetapi, dalam situasi tertentu, jihad bisa menjadi *fardhu 'ayn*, misalnya, ketika bertemu dengan pasukan musuh, maka kelompok yang bertemu tersebut berkewajiban dalam situasi mendesak itu.[44] Seperti hal dianut oleh kalangan Mâlikiyyah, Ibn Qudâmah juga berpendapat bahwa sebelumnya jihad dikumandangkan terhadap orang-orang kafir, disunatkan mereka

[41] al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, Jilid 1, 226, 395.

[42] Lihat, misalnya, dalam 'Abd al-Rahmân bin 'Abdullâh bin Ahmad al-Ba'lî al-Khalwatî, *Kasyf al-Mukhaddirât wa al-Riyâdh wa al-Zahrât li Sharh Akhshar al-Mukhtasharât*, ed. Muhammad bin Nâshir al-'Ajamî, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Basyâ`ir al-Islâmiyyah, 2002 M/1423 H), 343; Ibn Dhawyân, *Manâr al-Sabîl* Jilid 1, 106.

[43] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî fî Fiqh al-Imâm Ahmad*, Jilid 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994 M/1414 H), 116.

[44] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 4, 117.

diajak (didakwah) untuk masuk Islam. Namun, dakwah tersebut bukan merupakan kewajiban.[45]

Alasan teologis yang dikemukakan berkaitan dengan kewajiban berjihad adalah sebagai berikut. Pertama, jihad merupakan manifestasi keimanan (*îmân*) dengan Allah Swt. dan pembenaran (*tashdîq*) dengan kerasulan Muḫammad. Dalam sebuah hadis yang dikutip oleh Ibn Qudâmah bersumber dari Abû Hurairah disebutkan bahwa Nabi Muhammad bersabda, "Allah telah menganjurkan bagi siapa yang berangkat di jalan-Nya, agar ia tidak berangkat kecuali karena panggilan ingin jihad di jalan-Ku, karena keimanan dengan-Ku, membenarkan Rasul-Ku. Jika demikian, maka Aku menjamin akan memasukkannya ke dalam surga, atau (jika tidak) Aku suruh saja supaya ia kembali ke rumahnya tempat dari situ ia berangkat tadi, biar ia sambil berangan-angan dapat ganjaran atau harta rampasan perang" (H.R. al-Bukhârî).[46] Dari hadis yang dikutip oleh Ibn Qudâmah ini, tampak bahwa jihad diwajibkan karena alasan-alasan teologis, yaitu: a) membela agama Allah Swt. (Islam) yang diungkapkan dengan "jihad di jalan Allah (*fî sabîl Allâh*). "Di jalan Allah" tidak hanya bermakna, seperti tampak dari hadis tersebut, bahwa jihad harus bertolak dari niat yang benar, bukan untuk mendapat *ghanîmah*, melainkan juga bermakna untuk "membela" agama Islam dari berbagai penindasan selama penyebaran (dakwah) Islam. Menurut Ibn Qudâmah, penyebutan "di jalan Allah" dalam al-Qur`an biasanya dimaksudkan dalam pengertian "jihad", kecuali beberapa kasus penggunaan.[47] Itu artinya bahwa jihad identik dengan tujuannya secara murni untuk membela agama Islam.

Di samping itu, jihad merupakan: b) manifestasi atau indikator keimanan (*îmân*) dengan Allah Swt. dan pembenaran (*tashdîq*) terhadap kerasulan Muhammad. Sebagaimana diketahui, memang terjadi kontroversi tentang batasan iman. Bagi kalangan Murji`ah, misalnya,

[45] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 4, 116.

[46] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 9, 196.

[47] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 6, 483-484.

iman hanyalah pembenaran (*tashdîq*) dengan hati.[48] Akan tetapi, bagi kalangan Asy'ariyyah, iman bukan sekadar pengakuan dengan hati dan pembenaran dengan lidah, melainkan juga dengan perbuatan.[49] Dengan demikian, Ibn Qudâmah adalah seorang penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang antara lain dikokohkan oleh al-Asy'ari yang salah satu pandangannya berkaitan dengan iman menganggap bahwa perbuatan adalah indikasi atau pembenaran (*tashdîq*) dari iman. Dalam konteks itu, jihad menjadi indikasi iman dengan Allah Swt. dan pembenaran terhadap kerasulan Muhammad. Meskipun jihad menempati posisi penting dalam Islam, tidak ada pernyataan Ibn Qudâmah bahwa jihad merupakan salah satu dari rukun Islam, sebagaimana diyakini oleh sebagian ulama.

Kedua, jihad sebagai "jalan pintas" menuju surga. Ibn Qudâmah mengemukakan suatu hadis Nabi, "Jihad adalah jalan yang bisa ditempuh dengan cepat menuju surga" (*al-Jihâd mukhtshar tharîq al-jannah*).[50] Atau dengan ungkapan lain, jihad diyakini sebagai "jalan pintas", yaitu jalan yang "ringkas" atau yang lebih dekat menuju surga. Besarnya pahala jihad yang dijanjikan dalam berbagai sumber, baik dari ayat al-Qur`an

---

[48] Lihat diskusi tentang iman dan perbuatan menurut pandangan Murji`ah dan aliran atau tokoh, seperti Mu'tazilah, Ibn Taimiyah, al-Ghazâlî, dan Ibn Hazm dalam Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belif in Islamic Theology; a Semantical analysis of Îmân and Islâm*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 181-218.

[49] Izutsu, *The Concept of Belif*, 159-165. Menurut al-Asy'arî, iman adalah perkataan dan perbuatan (*al-îmân qawl wa 'amal*). Al-Syahrastânî mencoba untuk menjelaskan unsur-unsur dalam iman dalam pandangan al-Asy'arî: (1) *tashdîq* (pembenaran), yaitu bahwa pembenaran itu harus didasari oleh pengetahuan hamba tentang sang Pencipta, ketuhanan-Nya, keabadian-Nya, dan sifat-sifat-Nya. Pembenaran dalam pengertian seperti ini masih dikategorisasikan sebagai "ucapan dalam diri" (*qawl fî al-nafs*); (2) Ucapan dalam diri itu kemudian dilafalkan secara lisan (verbal) yang disebut dengan *tashdîq*; (3) Melakukan berbagai kewajiban yang merupakan indikasi dari *tashdîq* itu. Izutsu, *The Concept of Belif*, 162. Secara ringkas, iman dalam pandangan al-Asy'arî berisi pengakuan dengan hati yang didasarkan atas pengetahuan, pembenaran dengan lisan, dan penerapannya dalam bentuk perbuatan.

[50] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 1, 5. Sejauh pelacakan penulis melalui kitab-kitab hadîts standar (*al-kutub al-sittah* atau *al-kutub al-tis'ah*), seperti *Shaḥîḥ al-Bukhârî, Shaḥîḥ Muslim, Sunan al-Tirmidzî, Sunan al-Nasâ`î*, dan lain-lain, hadîts ini tidak ditemukan. Ḥadîts ini memang tidak dikutip oleh Ibn Qudâmah dalam konteks secara khusus menjelaskan tentang kewajiban jihad, melainkan ketika ia sekadar menjelaskan penggunaan kata "*mukhtashar*" dalam ḥadîts. Namun, penulis berasumsi bahwa dengan dikutipnya hadîts ini, Ibn Qudâmah sendiri tentu menyetujui kandungan di dalamnya.

maupun hadis Nabi, menempatkan jihad sebagai suatu ibadah yang secara teologis di akhirat nanti dijanjikan pahalanya berupa surga. Jihad dianggap "meringkas" atau menghimpunkan dan mengungguli keutamaan ibadah-ibadah lain. Ibn Qudâmah menyebutkan riwayat bahwa al-Marrûdzî pernah berkata kepada Abû 'Abdillâh: "Mana amalan yang lebih Anda sukai, *i'tikâf* atau keluar berjihad ke 'Abbâdân?" Ia menjawab: "Bagiku, tidak ada yang bisa menyamai keutamaan jihad" dalam pengertian bahwa berjihad lebih utama daripada beri'tikâf.[51] Aḥmad bin Ḥanbal, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Marrûdzî, juga pernah mengatakan bahwa wasiat harta dengan sepertiga harta berkaitan dengan kebaikan diutamakan pada tiga hal, yaitu untuk jihad, sedekah, dan haji.[52] Berdasarkan hadîts yang dikutip oleh Ibn Qudâmah, pahala jihad setara dengan pahala berpuasa (sunah) secara rutin (H.R. Muslim) dan keutamaan jihad lebih baik daripada dunia dan isinya (H.R. al-Bukhârî).[53] Ia juga mengutip hadis-hadis lain, seperti riwayat Abû Hurairah bahwa ada tiga amal yang paling utama, yaitu iman dengan Allah Swt. dan Rasul-Nya, jihad, dan haji yang *mabrûr*. Begitu juga, berdasarkan hadis riwayat Ibn 'Abbâs, Nabi bersabda bahwa orang yang terbaik adalah orang yang berjihad di jalan Allah Swt.[54]

Ketiga, jihad menjadi sarana untuk membendung orang-orang kafir di tengah-tengah kaum Muslimin, mempertahankan eksistensi kaum Muslimin agar tidak tercerabut dari asal (basis, kekuatan) mereka, dan membendung dominasi orang-orang kafir yang akan berakibat pada efek-efek negatif bagi kaum Muslimin. Atas dasar ini, jihad kemudian harus dilaksanakan, meskipun di bawah komando seorang penguasa Muslim yang tidak berdedikasi moral tinggi, namun memiliki rasa iba dan kepedulian atau gairah terhadap kaum Muslimin (*man lahu syafaqah wan ḥaythah 'alâ al-muslimîn*). Penguasa tersebut harus dijadikan pemimpin jihad dalam konteks genting, meski ia seorang pemabuk dan curang sekalipun. Hal itu karena kredibilitas moral penguasa,

[51] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 3, 202.

[52] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 6, 236.

[53] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 9, 196.

[54] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 9, 199.

dengan syarat tetap peduli dengan keadaan kaum Muslimin, seperti itu hanya berdampak buruk bagi dirinya. Padahal, di sisi lain, jika *jihâd* ditinggalkan, akan berakibat buruk secara luas terhadap kaum Muslimin. Ibn Qudâmah mengutip hadis Nabi, "Sesungguhnya Allah benar-benar akan menopang agama (Islam) ini dengan seorang (pemimpin) yang jahat". Ia juga mengutip pernyataan Imam Aḥmad bin Ḥanbal, "Saya tidak tertarik jika ada orang berangkat ke medan perang bersama penguasa atau pemimpin jika ia sudah dikenal selalu kalah di pertempuran dan menghilang nyawa kaum Muslimin. Ia seharusnya berangkat bersama orang yang memiliki rasa iba dan kepedulian terhadap persoalan kaum Muslimin." Oleh karena itu, menurut Ibn Qudâmah, pemimpin tidak seharusnya menyurutkan semangat kaum Muslimin untuk terjun ke medan perang dengan menceritakan hal-hal negatif, seperti kesulitan yang akan dialami, atau menakut-nakuti dengan kekuatan besar musuh.[55]

Keempat, pandangan tentang iman dan *kufr*. Dari diskusi Ibn Qudâmah tentang persoalan dosa besar dan kaitannya dengan status sebagai mukmin, tampak bahwa ia adalah penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang menganggap bahwa perbuatan bukan merupakan bagian yang esensial—namun bisa memengaruhi fluktuasi—iman dalam pengertian bahwa orang yang melakukan dosa besar hanya dianggap sebagai fasik, tidak menjadi kafir. Dalam kasus orang-orang yang murtad yang tidak mau membayar zakat yang akhirnya diperangi pada masa Abû Bakr, ia berpendapat bahwa karena zakat hanya cabang (*far'*), bukan hal mendasar yang berkaitan dengan keyakinan (*ushûl*). Oleh karena itu, tegasnya, ada keraguan di kalangan Sahabat Nabi untuk memerangi mereka. Besar kemungkinan bahwa alasan mendasar mengapa Abû Bakr memerangi mereka adalah karena mereka mengingkari dengan bertolak dari keyakinan tentang membayar zakat itu sebagai kewajiban, sehingga mereka dianggap murtad.[56] Kemungkinan lain adalah karena Abû Bakr

[55] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 9, 201. Ibn Qudâmah dalam hal mengutip QS al-Tawbah: 46-47 yang berisi bahwa Allah swt membenci orang-orang (pemimpin-pemimpin) yang hanya melemahkan semangat kaum Muslimin.

[56] Pengingkaran terhadap kewajiban membayar zakat dianggap *kufr* karena zakat merupakan ajaran Islam yang fundamental yang bahkan kewajiban membayarnya ditunjukkan dengan dalil-dalil yang *qath'î* (baik dalam pengertian kandungan secara

menganggap keengganan untuk membayar zakat itu sebagai dosa besar, dan ucapan bahwa orang-orang yang enggan membayar zakat itu akan masuk neraka dalam pengertian bahwa mereka tidak kekal di dalamnya, sebagaimana orang-orang kafir.[57]

Dalam pandangan Ibn Qudâmah, *kufr* memang adalah salah satu bentuk kesalahan (dosa), dan setiap ulama tentu memiliki pandangan demikian. Hanya saja, hal yang membedakannya adalah bahwa *kufr* harus dihukum, baik dengan diperangi, lalu masuk Islam, atau tidak masuk Islam dengan membayar pajak (*jizyah*). Oleh karena itu, ia mengatakan bahwa *jizyah* adalah bentuk hukuman atas kekafiran. *Jizyah* juga dianggap sebagai bentuk perendahan (*shaghâr*) status orang-orang kafir di mata orang-orang yang beriman.[58] Ibn Qudâmah mengemukakan klasifikasi orang-orang menjadi tiga jenis, yaitu: (1) orang-orang kafir yang memiliki kitab suci dalam agama Islam, yaitu Yahudi dan Nasrani dengan Taurat dan Injil sebagai kitab suci mereka yang jika mereka meminta perlindungan kepada penguasa Muslim dengan bayar *jizyah*, dibolehkan; (2) orang-orang kafir yang memiliki semi-kitab suci yang disejajarkan posisi mereka dengan *Ahl al-Kitâb* dalam hal kebolehan membayar *jizyah* sebagai jasa atas keamanan mereka, seperti penganut Majusi; (3) orang-orang kafir yang tidak memiliki kitab suci yang hanya diberi pilihan untuk masuk Islam, tidak bisa diganti dengan membayar *jizyah*. Klasifikasi ini umum dikemukakan oleh para *fuqahâ`*, namun pandangan berkaitan dengan *jizyah* di sini dianut oleh mazhab Syâfi'iyyah. Menurut Aḥmad bin Ḥanbal sendiri yang menjadi imam anutan Ibn Qudâmah dan juga menurut mazhab Ḥanafiyyah, *jizyah* bisa diterima, kecuali dari kaum penyembah berhala (pagan). Menurut Imam Mâlik, *jizyah* bisa diterima

satu persatu dalil, atau seperti dalam konsep al-Syâthibî, akumulasi dari kesuluruhan dalil-dalil partikular yang menunjukkan pengertian yang sama). Dalam pandangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* juga, pengingkaran terhadap hasil kesepakatan ulama (*ijmâ'*) juga merupakan kekafiran.

[57] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 2. 429.

[58] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 9, 212, 342. Ayat al-Qur`an yang sering dirujuk, dan begitu juga oleh Ibn Qudâmah di sini juga, adalah QS al-Tawbah: 29, di mana di dalamnya disebutkan "'*an yadin wa hum shâghirûn*". Orang-orang kafir yang meski telah membayar upeti (*jizyah*) atas biaya keamanan mereka tetap dianggap sebagai orang yang rendah (*shâghirûn*) karena keyakinan mereka.

dari orang-orang kafir, kecuali orang-orang kafir Quraisy, atas dasar dalîl dari sebuah hadis riwayat Buraidah yang isinya melingkupi semua orang-orang kafir dan orang-orang kafir Quraisy (pagan, penyembah berhala) pada prinsipnya sama dengan kaum Majusi (penyembah api). Bagi Ibn Qudâmah sendiri, QS al-Tawbah: 5 yang dikenal sebagai "ayat pedang" berlaku umum terhadap orang-orang kafir. Menurutnya, *Ahl al-Kitâb* (Yahudi dan Nasrani) dan Majusi bisa mengajukan *jizyah* sebagai alternatif konversi, sedangkan orang-orang kafir yang lain hanya memiliki opsi: perang atau konversi.[59] Dengan demikian, pandangannya sama dengan pandangan al-Syâfi'î dan Aḥmad bin Ḥanbal. Hanya saja, Ibn Qudâmah merujuk ke dalîl-dalîl (ayat, hadis, dan praktik Sahabat), sedangkan al-Syâfi'î juga mempertimbangkan keberadaan kitab suci, di samping dalîl-dalîl.

Dari klasifikasi ini, tampak sekali perbedaan pandangan para *fuqahâ`* terhadap agama-agama ini, dan tampak juga "penghargaan" terhadap kitab suci agama mereka tanpa melihat keyakinan. *Kufr* dengan bentuk apa pun dianggap oleh para *fuqahâ`* sebagai "satu agama" (*millah wâḥidah*), namun adanya kitab suci juga menjadi dasar pertimbangan yang berbeda berkaitan dengan kemungkinan *jizyah* sebagai pengganti konversi.

Kelima, keinginan mewujudkan terbentuknya *dâr al-Islâm*. Tujuan dari pembentukan wilayah ini sendiri adalah penerapan hukum Islam secara lebih menyeluruh. Idealisme yang mendasari perlunya dibentuk *dâr al-Islâm* adalah agar "Islam mengungguli, bukan diungguli (oleh agama-agama lain) (*al-Islâm ya'lû wa lâ yu'lâ 'alayh*)".[60] Oleh karena itu, perlu jihad untuk mengubah suatu wilayah dari *dâr al-kufr* menjadi *dâr al-Islâm*. Dengan demikian, suatu wilayah yang dikategorikan sebagai *dâr al-kufr* menjadi wilayah perang, atau "wilayah kekerasan dan keserbabolehan" (*dâr qahr wa ibâḥah*).[61] Jika tidak, Muslim tidak bisa mengekspresikan keislamannya dan juga tidak bisa melawan terhadap situasi yang ada, harus hijrah ke wilayah lain yang lebih baik. Di samping itu, klasifikasi wilayah itu juga berimplikasi secara hukum. Misalnya,

[59] Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 9, 212.

[60] Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 6, 112.

[61] Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 10, 369.

orang yang ditemukan dengan identitas yang tidak diketahui di *dâr al-Islâm* dianggap sebagai Muslim karena mayoritas di wilayah tersebut adalah Muslim.[62] *Dâr al-Islâm*, menurutnya, ada dua macam, yaitu: (a) wilayah yang memang sejak awal dihuni oleh kaum Muslimin, seperti Baghdad, Basrah, dan Kufah; b) wilayah yang ditaklukkan oleh kaum Muslimin, seperti Mada`in Syam. Pembagian wilayah berdasarkan dua kategori ini berimplikasi terhadap hukum dalam beberapa persoalan, seperti status agama seseorang yang berada di dalamnya.[63] Dalam hubungannya dengan jihad adalah bahwa ketika suatu wilayah dikategorikan sebagai *dâr al-kufr*, maka salah satu strategi menghadapinya agar hukum Islam bisa diterapkan secara penuh di dalamnya adalah dengan strategi jihad.

2. ‘Alâ` al-Dîn Abû al-Ḫasan ‘Alî bin Sulaymân Al-Mardâwî (w. 885 H) dalam *al-Inshâf fî Ma’rifat al-Râjiḥ min al-Khilâf*

Penulis kitab ini, al-Mardâwî, sebagai seorang penganut mazhab fikih Ḫanbaliyyah, juga mengikuti pandangan teologis imam mazhabnya, yaitu Aḥmad bin Ḫanbal. Tidak selalu berlaku bahwa mazhab penganut suatu mazhab fikih sealur dengan aliran teologis imamnya itu, seperti pada kasus ‘Abd al-Jabbâr, seorang penganut mazhab fikih Syâfi’iyyah yang tidak mengikuti *Ahl al-Sunnah*, atau bahkan teologi al-Syâfi’î seperti pada kasus di sini, melainkan mengikuti aliran Mu’tazilah. Berbeda dengan ini, al-Mardâwî justeru mengikuti juga paham *Ahl al-Sunnah* yang menjadi panutan imam mazhab fikihnya. Hal itu, misalnya, tampak dari pendiriannya berkaitan dengan *Ahl al-Bid’ah*, yaitu kelompok yang mempersoalkan isu-isu baru dalam teologi, seperti isu tentang kemakhlukan al-Qur`an (*khalq al-Qur`ân*), meyakini iman hanya semata keyakinan, mencela Sahabat Nabi, mengutamakan ‘Alî bin Abî Thâlib atas Abû Bakr, ‘Umar, dan ‘Utsmân. Orang yang meyakini semua hal ini, menurut Aḥmad bin Ḫanbal, adalah kafir.[64]

---

[62] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 6, 112.

[63] Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 6, 112-113.

[64] Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 12, 47-49. Sebagaimana diriwayatkan, Ahmad bin Hanbal menganggap orang yang mengatakan bahwa al-Qur`an itu diciptakan (*khalq al-Qur`an*), tidak abadi, adalah kafir, berargumentasi dengan ayat, “Dia menurunkan al-Qur`an dengan ilmu-Nya” (QS al-Nisâ`: 166), sedangkan ilmu-Nya adalah abadi (*qadîm*).

Sebagaimana umumnya dianut, dalam kitab ini, pendapat penulis bahwa jihad adalah *fardhu kifâyah*. Hal yang unik dalam mazhab Ḥanbaliyyah, termasuk dalam kitab ini, adalah penjelasan tentang alternatif jihad dengan lisan. Di beberapa kitab fikih, memang sebenarnya beberapa ritual atau kewajiban bisa dianggap sebagai bandingan dalam hal keutamaannya terhadap jihad, seperti melaksanakan haji yang dianggap sebanding dengan jihad bagi perempuan, menuntut ilmu, dan sebagainya. Namun, alternatif-alternatif sarana jihad tampak ditunjukkan secara jelas secara tawaran bagi kaum Muslim. Penulis juga mengutip alternatif-alternatif sarana jihad dari pendapat Taqiyyuddîn, yaitu: dengan hati, ajakan (dakwah), argumen, penjelasan, pendapat, *tadbîr* (manajemen, diplomasi), dan dengan fisik. Jihad, menurutnya, dilakukan sesuai dengan kemampuan yang ada.[65] Dengan demikian, berbeda dengan penjelasan dalam kitab-kitab fikih ini, dalam kitab ini, jihad tidak selalu identik dengan perang. Jihad, menurutnya, bisa ditunda atau dibatalkan karena beberapa alasan, misalnya: kurangnya pasukan dan perlengkapan, menunggu bala bantuan, ada halangan dalam perjalanan, tidak ada bekal, atau musuh yang akan diperangi memiliki persepsi yang baik terhadap Islam, atau bahkan mereka akan masuk Islam jika perang ditunda.[66]

Alasan teologis tentang kewajiban jihad yang dikemukakan oleh penulis adalah sebagai berikut. Pertama, ingin mewujudkan *dâr al-Islâm* sehingga hukum Islam bisa diterapkan secara komprehensif. *Dâr al-Islam*, sebagaimana dikemukakan, adalah wilayah yang dihuni sejak semula atau direbut dari orang-orang kafir oleh kaum Muslimin. Lawan dari wilayah ini adalah *dâr al-kufr* atau *dâr al-ḥarb*, yaitu, menurut batasan penulis, wilayah, di mana hukum non-Islam dominan diterapkan. Namun, menurut sebagian *fuqahâ`* mazhab ini, termasuk dalam pengertian ini adalah wilayah yang dikuasai oleh pemberontak (*bughâh*) dan para penganut *bid'ah*. Yang dimaksud dengan kelompok *bid'ah* di sini adalah kelompok yang secara teologis dianggap menyimpang, terutama dari

[65] Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 116.

[66] Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 117.

perspektif *Ahl al-Sunnah*, seperti Râfidhah dan Mu'tazilah.[67] Dalam keadaan seperti itu, ketika seorang Muslim berada di *dâr al-kufr* atau *dâr al-ḫarb* dan tidak bisa mengekspresikan keagamaannya (*izhhâr al-dîn*), maka solusi yang dikemukakan dalam fikih adalah: strategi melawan dengan jihad untuk mengubah keadaan dan strategi mengalah dengan *hijrah* (migrasi) ke wilayah lain yang lebih kondusif bagi Islam. Solusi terhadap dalam keadaan genting itu dengan strategi *hijrah*, menurut penulis, secara umum merupakan kesepakatan *fuqahâ`*.[68] Berbeda dengan *hijrah*, jihad dalam pandangan Ḫanbaliyyah tidak serta merta dilakukan dan tidak selalu dengan kekuatan fisik, melainkan dengan hati, ajakan (dakwah), argumen, penjelasan, pendapat, *tadbîr* (manajemen, diplomasi), dan dengan fisik (perang). Namun, memang, konsep jihad seperti ini tidak seluruhnya jelas, seperti jihad dengan hati yang hanya sebanding dengan *nahy 'an al-munkar* dengan pengingkaran dalam hati, suatu level keimanan paling rendah, menurut hadis Nabi. Jihad seperti ini tidak mengubah keadaan apa pun.

Kedua, pandangan tentang *kufr*. Pembahasan tentang *kufr* tidak muncul dalam konteks jihad secara khusus, semisal dalam hubungan status seorang Muslim yang murtad yang harus diperangi dan batasan-batasannya, melainkan juga terkait dengan bahasan tentang kewarisan, karena status agama seseorang berimplikasi terhadap kewarisan. Berkaitan dengan kewarisan *Ahl al-Dzimmah,*[69] menurut penulis, sesama penganut agama yang tergolong dalam kelompok ini ada hubungan saling mewarisi, jika agama mereka sejenis, yaitu Yahudi dan Nasrani. Dua agama ini dianggap satu jenis (monotheisme). Sedangkan, agama Majusi, Shâbi`ah, penyembah berhala (paganisme), dan dan penyembah matahari dianggap agama tersendiri. Pendapat lain menyatakan bahwa

[67] Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 121. Dalam sejarah perkembangan aliran-aliran teologi dalam Islam, term bid'ah ditujukan untuk menyebutkan "penyimpangan" dengan memunculkan isu-isu teologis baru yang sebelumnya tidak dipertanyakan. Sebagai akibatnya, isu-isu itu memunculkan respon beragam, sehingga memunculkan aliran-aliran teologis dalam Islam. Dari *Ahl al-Sunnah*, aliran-aliran yang tidak menyetujui hal-hal prinsipil dalam pandangan mereka dianggap menyimpang dan sesat.

[68] Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 121, 351.

[69] *Ahl al-Dzimmah* adalah kelompok non-Muslim yang harus dilindungi karena ada perjanjian damai dengan mereka dan ada pembayaran pajak.

semua agama, apa pun bentuknya, pada dasarnya sama (*al-kufr millah wâḥidah*). Jika dianggap sebagai satu jenis agama, maka dua orang kafir bisa saling mewarisi, begitu sebaliknya.[70]

Berkaitan dengan apakah orang-orang kafir juga diwajibkan hukum Islam yang bersifat *furû'iyyah,* sebagaimana dianut oleh sebagian *fuqahâ`* mazhab lain? Persoalan ini memiliki signifikansi teologis dan fikih. Dari perspektif fikih, pendapat yang menyatakan bahwa orang-orang kafir juga diberi titah atau kewajiban untuk melaksanakan hukum *furû'iyyah* seperti salat, maka ketika ia masuk Islam, atau ketika seorang murtad (yang statusnya keluar dari Islam), ia wajib membayar (*qadhâ`*) dalam pengertian mengerjakan salat-salat yang ditinggalkannya ketika menjadi kafir atau murtad. Secara teologis, jika orang-orang kafir juga diwajibkan untuk mengerjakan hukum *furû'iyyah*, maka hal itu bermakna bahwa orang-orang kafir nanti di akhirat disiksa di neraka atas dosa-dosanya, baik karena mereka tidak beriman dengan Allah Swt. maupun karena meninggalkan kewajiban-kewajiban *furû'iyyah*. Di sisi lain, argumen teologis ini tidak hanya terkait dengan persoalan eskatologis seperti itu, melainkan juga terkait dengan idealisasi, yaitu bahwa sebagian kaum Muslimin berkeinginan agar hukum Islam *furû'iyyah* itu diterapkan kepada orang-orang kafir. Menurut al-Mardâwî, mazhab Ḥanbaliyyah yang diikutinya berpendirian bahwa bahwa orang-orang kafir tidak wajib meng-*qadhâ`* salat-salat yang ditinggalkannya ketika masih menjadi kafir. Ibn al-Shayrafî dan al-Thûfî, sebagaimana dikutip oleh al-Mardâwî, adalah di antara *fuqahâ`* yang berpendapat demikian dan mereka berdua mendasarkan pandangannya bahwa orang-orang kafir tidak diwajibkan berkaitan dengan hukum-hukum Islam pada level *furû'iyyah*.[71] Dengan demikian, al-Mardâwî berpandangan bahwa orang-orang kafir tidak diwajibkan berkaitan dengan hukum-hukum Islam pada level *furû'iyyah* ini. Namun, hal ini secara otomatis tidak bermakna bahwa orang-orang kafir lalu tidak disiksa di akhirat nanti, melainkan bahwa mereka disiksa karena mereka tidak beriman dengan Allah Swt.

[70] Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 7, 350.

[71] Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 1, 391.

Dengan demikian, dalam konteks argumentasi kewajiban jihad, itu artinya bahwa al-Mardâwî tidak mendasarkannya atas filosofi semacam ini, berbeda dengan sebagian *fuqahâ`* yang beridealisasi bahwa jihad menjadi wajib karena ingin menerapkan hukum-hukum *furû'iyyah* ini kepada orang-orang kafir. Ia tidak seperti penulis lain, semisal al-Bujairimî, mendasarkan jihad atas idealisasi seperti ini, meski ulama yang disebut terakhir ini tampak hanya semata-mata menekankan bahwa orang-orang kafir nanti pasti akan disiksa di akhirat nanti ("kepastian akan disiksa nanti di akhirat", *luzûm 'iqâb fî al-âkhirah*).[72] Namun, pandangan teologis itu tampak sia-sia, dalam pengertian bahwa penjelasan bahwa orang-orang kafir akan disiksa telah cukup mendalam dijelaskan, baik dalam al-Qur`an maupun dalam hadis. Besar kemungkinan bahwa pandangan teologis itu tidak hanya berfungsi sebagai penjelasan tentang eskatologis, melainkan sebagai landasan teologis yang merupakan idealisme *fuqahâ`* agar hukum-hukum *furû'iyyah* juga diterapkan kepada orang-orang kafir. Jika demikian, mekanisme yang memungkinkan terwujudnya idealisme ini adalah jihad, yaitu memerangi mereka, sehingga terjadi konversi atau mengadakan perjanjian damai dengan kewajiban membayar pajak (*jizyah*).

Memang, tampak di sini bahwa sebagaimana umum karakteristik kalangan Ḥanbaliyyah yang sangat terikat dengan teks (*nashsh*) sehingga mereka menyukai penjelasan rumit teologis dan filosofis seperti halnya, misalnya, al-Syâfi'î, al-Mardâwî sebagai penganut Ḥanbaliyyah juga di sini tidak menyukai penjelasan teologis dan filosofis seperti argumentasi di atas.

3. Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî (w. 1243 H) dalam *Mathâlib Ulî al-Nuhâ fî Syarḥ Ghâyat al-Muntahâ*

Sebagaimana umumnya dianut oleh *fuqahâ`*, dalam kitab ini dijelaskan juga bahwa hukum jihad adalah *fardhu kifâyah*, sehingga kewajiban melaksanakannya dibebankan secara kolektif kepada kaum Muslimin sebagai komunitas. Mushthafâ merujuk, antara lain, kepada QS al-Nisâ` yang menyebutkan bahwa orang-orang yang berjihad

[72] al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 56.

memperoleh keutamaan dibandingkan orang-orang yang tidak ikut berjihad, sehingga dari logikanya, orang-orang yang tidak berjihad tidak berdosa, hanya saja tidak memperoleh keutamaan sebagaimana diperoleh oleh orang-orang yang berjihad.[73]

Berbeda dengan umumnya penjelasan para *fuqahâ`* yang melihat jihad sebagai kewajiban perang saja dan selalu dari perspektif hukum, Mushthafâ mengungkapkan bahwa jihad sebenarnya berskop luas; bisa dengan hati, dengan dakwah untuk masuk Islam menerapkan syariatnya, dengan argumen (*ḫujjah*), dengan penjelasan tentang mana yang benar dan mana yang salah, pendapat dan manajemen yang memungkin memberdayakan dan memberi manfaat kepada kaum Muslimin secara luas, dan dengan fisik (badan) melalui perang.[74] Kewajiban jihad juga dipahami juga tidak sekadar dalam konteks yang lebih luas seperti ini, melainkan juga konteks apa yang mungkin dilakukan. Dengan demikian, jihad dipahami dalam ruang lingkup dan pelaksanaannya yang lebih luas dan fleksibel.

Sebagaimana umumnya para *fuqahâ`* dalam hal menekankan bahwa jihad sebagai kewajiban setidaknya dilakukan sekali dalam setahun. Namun, hal yang jarang dijelaskan oleh para *fuqahâ`* umumnya adalah bahwa jihad tidak mutlak dilakukan setiap tahun jika ada perjanjian damai atau karena alasan lain. Alasannya adalah karena praktik Nabi Muhammad sendiri, di mana beliau mengadakan perjanjian damai dengan orang-orang dari suku Quraisy selama sepuluh tahun, dan tidak memerangi mereka hingga mereka melanggar perjanjian damai. Bahkan, beliau pernah menunda untuk memerangi beberapa kabilah Arab, meski tanpa ada perjanjian damai. Dengan demikian, kewajiban berjihad di sini tidak dilihat sebagai kewajiban kaku yang harus selalu dilaksanakan setiap minimal sekali. Menurut Mushthafâ, jihad dilakukan sesuai dengan keperluan, atau dalam ungkapan lain, sesuai dengan mashlahat yang diperoleh oleh kaum Muslimin sendiri. Dengan logika seperti ini, jihad bahkan bisa atau harus dilaksanakan lebih dari sekali setahun jika atas

[73] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ fî Syarḫ Ghâyat al-Muntahâ*, Jilid 2 (T.tp.: al-Maktab al-Islâmî, 1994 M/1415 H), 497.

[74] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 501.

pertimbangan bahwa jihad akan memberikan kemaslahatan bagi kaum Muslimin. Di samping itu, hukum jihad adalah *fardhu kifâyah*, sehingga jihad menjadi kewajiban ketika ada kebutuhan yang memerlukannya.[75]

Mushthafâ tidak menjelaskan proses legislasi jihad sebagaimana dilakukan oleh *fuqahâ`*, seperti dari kalangan Ḥanafiyyah dan Syâfiyyah. Bahkan, kalangan Syâfi'iyyah, sebagaimana ditradisikan oleh al-Syâfi'î sendiri, bahasan jihad dimulai dengan menjelaskan perjalanan hidup Nabi Muhammad yang tampak tidak hanya sekadar untuk mengambil berkah (*tabarruk*), melainkan tampak untuk menjustifikasi kewajiban jihad.

Sama halnya Ibn Qudâmah dari Ḥanbaliyyah dan al-Mâwardî dari Syâfi'iyyah, Mushthafâ juga mengutip hadis Nabi berkaitan dengan kewajiban jihad meski di bawah komando seorang pemimpin yang jahat, asal tidak bertindak merugikan eksistensi kaum Muslimin.[76] Bahkan, jika tidak ada pemimpin sekalipun, jihad tidak boleh ditunda, karena dalam kondisi seperti itu, rawan sekali terjadi penguasaan oleh orang-orang kafir terhadap kaum Muslimin, sehingga citra *kufr* mendominasi.[77]

Alasan teologis yang mendasari kewajiban jihad, menurut Mushthafâ, adalah sebagai berikut. Pertama, pandangan tentang *kufr*. Kata *kufr* pada dasarnya bermakna "membangkang" dan "menutupi". Maknanya berubah sesuai dengan konteks, seperti bermakna "*kufr* nikmat" jika diperlawankan dengan "*syukr*" (syukur).[78] Sama juga dengan pandangan para *fuqahâ`* umumnya, *kufr* dalam pandangan Mushthafâ adalah satu jenis agama saja (*millah wâḥidah*), meskipun jenisnya beberapa macam.[79] *Kufr* bisa dibedakan menjadi dua: asli (sejak semula) dan insidental (mendatang).[80]

[75] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 503.

[76] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 283.

[77] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 542.

[78] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 555.

[79] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 4, 145.

[80] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 275.

Menurut Mushthafâ, dosa *kufr* lebih berat daripada dosa membunuh orang. Hal ini didasarkan atas penafsiran terhadap kata "*fitnah*" dengan "*kufr*" dalam QS al-Baqarah: 191, sehingga ayat tersebut bermakna "*kufr* lebih berat (dosanya) daripada pembunuhan".[81] Sebenarnya, kata *fitnah* juga digunakan di ayat selanjutnya (al-Baqarah: 193). Kata "*fitnah*" sebenarnya dalam al-Qur`an bermakna beragam. Secara etimologis, kata "*fitnah*" bermakna "menguji", misalnya, digunakan untuk menyebut pengujian kemurnian logam dengan mencelupnya ke kobaran api.[82] Penafsiran yang dikemukakan oleh Mushthafâ tersebut tampak merupakan penafsiran yang umumnya dianut oleh para penafsir al-Qur`an. Al-Thabarî dan Ibn Katsîr, misalnya, menafsirkan kata ini dengan *kufr* atau *syirk*.[83] Penggunaan kata *fitnah* dalam konteks di kedua ayat tersebut sebenarnya lebih tepat untuk ditafsirkan dengan "penindasan" atau "tekanan". Makna ini diperoleh dari berbagai penggunaannya dalam al-Qur`an yang mengaitkan kata tersebut secara kontekstual dengan hal-hal yang menyebabkan seseorang tersesat atau tidak beriman lagi. Hal itu karena adanya tekanan atau penindasan.[84] Dengan demikian, penafsiran yang dikemukakan oleh Mushthafâ ini tampak menyimpang dari pengertian sesungguhnya. Implikasi dari penafsiran itu adalah bahwa *kufr* dianggap sebagai suatu kesalahan atau dosa yang lebih berat daripada kesalahan atau dosa pembunuhan. Kesimpulan tidak hanya dianut oleh Mushthafâ, melainkan juga dianut oleh banyak *fuqahâ`* dengan formulasi berbeda, seperti "*kufr* adalah kriminalitas terberat" (*serious crime*), "*syirk* adalah sumber kejahatan", dan sebagainya.

Dengan mengutip klasifikasi al-Azharî, Mushthafa mengemukakan bahwa *kufr* terbagi menjadi empat jenis: a) *inkâr*, yaitu *kufr* dengan hati

---

[81] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 462.

[82] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 13, 317.

[83] Namun Ibn Katsîr juga menekankan ada hukum timbal-balik dalam al-Qur`an, di samping menafsirkan ungkapan ini dengan "*syirk*". Lihat lebih lanjut Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm (Tafsîr Ibn Katsîr)*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 336-337. Lihat juga Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Tabari's Exegesis of Cultural Symbolic Construct of Fitna", dalam *Approaches to the Qur`an*, ed. G. R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 157-172.

[84] Muhammad Asad, *The Message of the Qur`an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 41; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 159.

dan lisan; b) *juḫûd*, yaitu mengetahui dengan hati, tapi mengikrarkan dengan lisan; c) '*inâd*, yaitu mengetahui dengan hati, mengikrarkan dengan lisan, tapi tidak mengiringi keimanan tersebut dengan *tawḫîd*; dan d) *nifâq*, yaitu mengikrarkan dengan lisan, tapi mengingkarinya dalam hati.[85] Dari klasifikasi ini, tampak bahwa yang dimaksud dengan iman adalah pengetahuan dengan hati, ikrar dengan lisan, dan memurnikan *tawḫîd*. Iman dikonsepkan dengan "pengetahuan" (*ma'rifah*), pernah dikemukakan, antara lain, oleh Abû Ḫanîfah,[86] berbeda dengan konsepsi iman sebagai "pembenaran" (*tashdîq*). Di samping itu, dari klasifikasi ini juga, tampak bahwa perbuatan tidak merupakan bagian esensial dari iman. Mushthafâ mengutip pernyataan 'Abdullâh bin Syaqîq, "Para Sahabat Nabi Muhammad tidak berpandangan bahwa meninggalkan perbuatan (amal) sebagai *kufr*, selain salat". Atas dasar ini, orang yang, misalnya, tidak membayar zakat atau tidak berpuasa karena menganggapnya enteng (tidak mengingkarinya sebagai kewajiban) harus dihukum bunuh sebagai hukum (*ḫadd*), namun bukan hukuman atas kekafiran.[87] Pandangan bahwa orang yang tidak melaksanakan kewajiban karena menganggap enteng tidak menjadi kafir, tapi harus dibunuh, karena dianalogikan dengan kasus orang murtad. Pandangan ini masih tipikal Sunni umumnya yang menganggap bahwa perbuatan bukan bagian yang esensial dari iman. Namun, hukuman bunuh tampak berbeda dengan pandangan umumnya *fuqahâ`*.

Termasuk dalam kategori orang yang kafir juga adalah orang yang meyakini bahwa alam semesta ini abadi, atau meyakini bahwa Pencipta ḫâdits (tidak kekal), atau mengejek janji dan ancaman Allah Swt.[88] Berkaitan dengan persoalan pertama, tentu dalam pandangan penulis, orang-orang yang meyakini keabadian alam semesta sebagai orang-orang kafir meliputi sebagian filosof Islam, seperti tampak dari polemik al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Namun, dari kutipan dari pandangan Muḫammad bin 'Auf al-Ḫimshî, tampak bahwa aliran Qadariyyah, Murji`ah, Râfidhah,

[85] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 283.

[86] Izutsu, *The Concept of Belif*, 101-102.

[87] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 283.

[88] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 4, 650.

dan Jahmiyyah juga dianggap sebagai orang-orang kafir. Menurut pendapat Ibn 'Aqîl dalam *al-Irsyâd*, orang-orang yang berbeda dalam persoalan prinsipil dalam akidah adalah kafir, seperti Khawârij, Râfidhah, dan Murji`ah. Dalam *Nihâyat al-Mubtadi`*, disebutkan bahwa orang yang mencela Sahabat Nabi dan menganggap perbuatannya itu boleh adalah kafir, jika menganggapnya tidak boleh, maka dianggap fasik. Atas dasar ini, mayoritas *fuqahâ`* menganggap Ibn Muljim, pembunuh 'Alî bin Abî Thâlib, adalah kafir.[89] Dalam konteks seperti ini, Aḥmad bin Ḥanbal berkata, "Sesungguhnya orang-orang yang mengkafirkan orang-orang yang benar (*Ahl al-Ḥaq*) dan para Sahabat Nabi, serta menganggap halal darah mereka, baik dengan penjelasan takwil maupun tidak, adalah orang-orang kafir".[90] Pandangan penulis terhadap sekte Syi'ah lebih vulgar dibanding sekte lain. Qarâmithah dan Bâthiniyyah dianggap lebih *kufr* daripada orang murtad yang hanya bisa disejajarkan dengan Shabi'un, tidak dengan *Ahl al-Kitâb*.[91] Pandangan-pandangan teologis ini menguatkan bahwa penulis adalah penganut *Ahl al-Sunnah*, tidak hanya dalam persoalan batas iman, dosa besar, melainkan juga sikap terhadap Sahabat Nabi. Begitu juga, kesepakatan (*ijmâ'*) ulama dianggap otoritatif dalam menentukan batasan-batasan teologis, seperti apa yang disebut sebagai hal yang prinsipil (*ashl*) yang tidak boleh terjadi di dalam perbedaan, karena telah disepakati sebagai bagian integral dari ajaran Islam sejati.[92]

Kufr juga dibedakan menjadi dua macam, yaitu: a) *kufr* asli (*al-kufr al-ashlî*), yaitu *kufr* sejak awal yang dianut sebagai keyakinan, tanpa ada penyebab yang mendorongnya; dan b) *kufr* mendatang (*al-kufr al-thâri`*), yaitu *kufr* yang muncul belakangan karena faktor-faktor penyebab tertentu, seperti seorang Muslim yang menjadi kafir karena ucapan atau

[89] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 275.

[90] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 274-275.

[91] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 283-285.

[92] Tentang karakteristik *Ahl a-Sunnah* sebagai kalangan tradisionalis, lihat Binyamin *Abrahamov, Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

perbuatan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah Islam.[93] Orang-orang kafir Quraisy, misalnya, termasuk dalam kategori pertama, sedangkan murtad termasuk dalam kategori kedua.

Bagaimana sikap terhadap orang-orang kafir tersebut dalam pandangan Mushthafâ? Terhadap orang kafir bawaan telah dijelaskan di atas, orang yang murtad harus diperintahkan bertobat dan kembali ke Islam, jika ia menolak, harus dibunuh, karena hal itu adalah "pemaksaan oleh kaum Muslimin yang memiliki alasan yang benar".[94] Terhadap orang kafir asli, *kufr* dianggap sebagai kesalahan atau dosa yang lebih berat daripada dosa pembunuhan, seperti tampak dari penafsiran penulis terhadap kata "*fitnah*" dalam QS al-Baqarah: 191. Di samping karena merupakan kesalahan atau dosa, juga "karena *kufr* menghendaki agar orangnya dihinakan" (*li`anna al-kufr yaqtadhî idzlâl shâḫibih*).[95] Di samping itu, "dosa *kufr* tidak diampuni" (*li `anna al-kufr lâ yughfaru*). Pernyataan ini tampaknya tidak hanya dalam pengertian yang umumnya dipahami bahwa dosa *syirk* tidak diampuni oleh Tuhan, karena *syirk* dalam konteks itu adalah *syirk* yang dianut oleh orang yang beriman, melainkan memang benar-benar yang dimaksud di sini adalah *kufr*-nya orang-orang kafir, sehingga seandainya orang yang beriman menjadi murtad (menjadi kafir) karena mengingkari kewajiban salat yang merupakan kewajiban yang disepakati oleh ulama, maka yang bersangkutan tidak diampuni, atas dasar bahwa *kufr* tidak diampuni.[96] Tentu saja, hal ini juga berlaku terhadap orang-orang kafir sendiri yang asli (*al-kuffâr al-ashliyyûn*).

Kedua, jihad adalah bukti keimanan seseorang. Mushthafâ dalam hal mengutip hadis riwayat Muslim, "Barangsiapa yang meninggal, sedangkan ia belum berjihad, dan tidak juga terbesit dalam pikiran untuk berjihad, ia sebenarnya meninggal dalam keadaan munafik".[97]

---

[93] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 275. Uraian definisi kedua jenis *kufr* ini disarikan oleh peneliti dari analisis terhadap berbagai uraian tentang *kufr* dalam beberapa literatur fikih.

[94] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 275.

[95] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 466.

[96] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 280.

[97] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 497.

Berdasarkan pengutipan hadis, tampak bahwa iman dalam pandangan Mushthafâ seharusnya dibuktikan dalam bentuk perbuatan nyata sebagai manifestasi iman. Dalam uraian sebelumnya, dijelaskan bahwa sebagai seorang penganut *Ahl al-Sunnah*, ia berkeyakinan bahwa sebenarnya perbuatan bukan merupakan unsur esensial dalam iman, sehingga orang yang meninggalkan kewajiban agama, tidak akan menjadi kafir. Jika ia disiksa di neraka, siksa tersebut tidak kekal, karena ia hanya fasik, tidak kafir. Oleh karena itu, tampak bahwa yang dimaksud oleh Mushthafâ dengan mengutip hadis hanya untuk menyatakan bahwa jihad menjadi indikasi atau manifestasi keimanan seseorang, meski bukan bagian esensial keimanan. Di samping itu, hadis ini harus dipahami berdasarkan konteks kesejarahan riil yang melatarbelakanginya. Pada masa Nabi, di mana persoalan tentang orang-orang munafik adalah persoalan yang bisa mengganggu keutuhan kaum Muslimin, maka ada keperluan mendesak secara agama dan politik ketika itu untuk memilah antara Muslim yang sejati dan yang tidak sejati. Setidaknya, ada dua indikator[98] yang dipakai untuk mengukur kesetiaan seseorang terhadap agama dan komunitas, yaitu salat dan jihad. Dalam beberapa hadis, dinyatakan bahwa salat adalah hal yang membedakan antara Muslim dan kafir. Seiring dengan hal itu, jihad juga memperoleh penekanan yang sama. Sempat berkembang pendapat di kalangan ulama bahwa jihad menjadi salah satu rukun Islam, meski hal itu dibantah oleh para ulama.[99] Namun, di samping hadis, al-Qur`an sering menyebut sejumlah orang-orang munafik yang enggan untuk berjihad.[100]

Adanya penekanan bahwa jihad menjadi indikator iman tampak sealur dengan penjelasan Mushthafâ sendiri bahwa memang kewajiban pada awal legislasinya ditujukan secara individual atau sebagai *fardhu 'ayn* (QS al-Baqarah: 216). Kemudian, dalam perkembangan selanjutnya,

---

[98] Istilah indikator lebih tepat digunakan dibandingkan istilah-istilah lain, seperti bukti, karena kemunafikan adalah sesuatu yang laten, tersembunyi, sehingga yang bisa diketahui hanya indikator. Dalam ḥadîts, digunakan istilah "tanda" (*âyât*) yang hampir semakna dengan istilah ini.

[99] "Sixth Pillar of Islam", dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Sixth_Pillar_of_Islam (24 Oktober 2018).

[100] Lihat QS al-Nisâ`: 142; al-Tawbah: 54.

al-Qur`an juga menyatakan bahwa Allah Swt. memberikan keistimewaan kepada orang-orang yang berjihad atas orang-orang tidak berjihad (QS al-Nisâ`: 95. Pernyataan ini bermakna secara implikatif bahwa orang-orang yang tidak berjihad tidak berdosa selama ada sebagian dari komunitas Muslim yang melaksanakan sebagai suatu kewajiban kolektif atau *fardhu kifâyah*. Ketika jihad masih merupakan kewajiban individual, maka hal itu akan menyusur semua orang yang menyatakan dirinya sebagai Muslim, namun pengakuannya bukan merupakan bukti keimanan yang sesungguhnya. Orang-orang munafik mengaku bahwa mereka beriman, namun tidak diiringi dengan pembenaran dalam hati, apalagi dengan pembuktian perbuatan. Oleh karena itu, jihad dalam konteks seperti itu menjadi indikator keimanan.

Ketiga, jihad bertujuan untuk penyebaran Islam. Ketika Mushthafâ membahas tentang jihad sebagai *fardhu kifâyah*, Mushthafâ mengemukakan bahwa di antara bentuk *fardhu kifâyah* adalah menjalan dakwah mengajak orang lain ke Islam, baik dengan membantah adanya tuduhan-tuduhan adanya hal-hal yang tidak benar tentang Islam dengan argumen maupun dengan "pedang" (perang, *jihâd*) bagi orang yang membangkang.[101] Terkait dengan *fardhu kifâyah* juga, Mushthafâ mencontohkan kewajiban mengajak orang untuk melakukan kebaikan dan mencegah orang lain dari kejahatan (*amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Kewajiban ini memiliki hubungan erat dengan kewajiban jihad, karena salah satu cara dalam mengatasi kemungkaran adalah dengan tangan (kekuatan), lalu dengan lisan, dan hati. Prioritas penanganan kemungkaran seperti ini, sebagaimana diketahui, berakar dari hadis Nabi. Berdasarkan urutan prioritas itu, penanganan kemungkaran dengan hati dianggap sebagai representasi keimanan yang paling lemah. Akan tetapi, meski jihad memiliki kaitan yang erat dengan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar,* Mushthafâ mengutip penjelasan dari riwayat Shâliḥ bahwa "mengubah dengan tangan tidak dengan pedang dan senjata".[102] Itu artinya adalah: a) kemungkinan bahwa *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an*

[101] Dalam hal ini, penulis merujuk kepada QS al-Nahl: 125. Lihat Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 498; Jilid 6, 266.

[102] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 499.

al-munkar dimaksudkan oleh penulis lebih tertuju kepada komunitas Muslim sendiri, sedangkan jihad lebih tertuju kepada komunitas non-Muslim; atau b) kemungkinan bahwa *kufr* tidak dianggap bukan suatu kemungkaran. Kemungkinan pertama lebih logis dalam pemikiran Mushthafâ karena memang jihad secara eksklusif ditujukan kepada non-Muslim, sehingga perang terhadap pemberontak (*bughâh*) dari kaum Muslimin sendiri diwarnai oleh beberapa perbedaan pendapat. Di sisi lain, *kufr* tidak mungkin tidak dianggap sebagai suatu kemungkaran. Dalam pandangan *fuqahâ`* umumnya, *kufr* bahkan merupakan sumber berbagai kejahatan atau kemungkaran. Meski demikian, tidak berarti bahwa tidak ada kaitan antara jihad dan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar.* Keduanya terkait dalam hal sama-sama bertujuan memberantas kemungkaran, karena sudah berkembangan pendapat umum di kalangan *fuqahâ`* bahwa *kufr* adalah sumber berbagai kemungkaran dengan berbagai bentuk nyatanya.[103] Di samping itu, jihad, sebagaimana halnya *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar,* tidak hanya dengan satu media, melainkan beragam; dari jihad dengan hati, dengan dakwah, dengan argumen, dengan penjelasan, dengan pemikiran dan manajemen, hingga dengan fisik (perang).[104]

[103] Misalnya dikemukakan oleh al-Sarakhsî. Lihat *al-Mabsûth*, Jilid 10, ed. Khalîl Muhyiddîn al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 3-4 (kitâb al-siyar).

[104] Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 501.

Tabel 2. Argumen-Argumen Teologis Kewajiban Jihad dalam Literatur-Literatur Fikih Klasik Mâlikiyyah dan Ḥanbaliyyah

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
A.	**Mâlikiyyah**				
1.	Zarûq dan Al-Nafrâwî (w. 1126 H)	• Menjunjung kalimat Allah • Orang kafir: musuh Allah dan musuh orang-orang Islam • Jihad: ibadah yang agung • Mati syahid: pahala besar	*Fardhu kifâyah*	ofensif	Tidak ada penjelasan
2.	Al-'Adawî (w. 1189 H)	• Menjunjung kalimat (titah) Allâh agar semua manusia menjadi penyembah-Nya (Muslim) • Mati syahid: tujuan mulia	*Fardhu 'ayn* (wewenang penguasa menentukan/ menunjuk) *Fardhu kifâyah*	ofensif	Tidak ada penjelasan
3.	Al-Shâwî (w. 1241 H)	• Menjunjung kalimat (titah) Allâh agar semua manusia menjadi penyembah-Nya (Muslim) • *Kufr*: kehinaan • Menerapkan syariat Allah	*Fardhu kifâyah*	Defensif-ofensif	• Jihad diharamkan • Diizinkan (defensif) • Diizinkan mutlak (ofensif) selain bulan suci • Dizinkan mutlak

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
B.	**Ḥanbaliyyah**				
1.	Ibn Qudâmah (w. 620 H)	• Jihad: manifestasi iman dengan Allah dan pembenaran risalah Nabi • Jihad: "jalan pintas" menuju surga • Membendung arus orang-orang kafir, menguatkan eksistensi Muslim • *Kufr*: kesalahan yang harus dihukum (perang atau *jizyah*) • Ingin mewujudkan *dâr al-Islâm*, agar syariat Islam terlaksana secara sempurna	*Fardhu 'ayn* *Fardhu kifâyah* (sesuai kondisi)		Tidak ada penjelasan
2.	Al-Mardâwî (w. 885 H)	• Mewujudkan *dâr al-Islâm* untuk menerapkan hukum Islam secara sempurna • *Kufr*: dosa (kesalahan) besar	*Fardhu kifayah*	Jihad ofensif	Tidak ada penjelasan

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
3.	Mushthafa (w. 1243 H)	• *Kufr*: kesalahan yang lebih berat daripada dosa pembunuhan • Jihad: bukti keimanan • Jihad: media penyebaran Islam	*Fardhu kifâyah*	Jihad ofensif (bersyarat: didahului dakwah)	Tidak ada penjelasan

Bab III

TEOLOGI YURIDIS JIHAD:

Karakteristik, Persinggungan Antarmazhab, dan Latar Belakang Pemikiran

Tidak ada satu kasus pun yang dihadapi oleh seseorang
dari penganut agama Allah Swt. (Islam),
melainkan dalam kitab-Nya (al-Qur`an) ada dalil dalam bentuk
petunjuk yang berkaitan dengannya

al-Syâfi'î

A. Karakteristik Teologi Yuridis Jihad

Argumen-argumen berbasis teologis tentang kewajiban berjihad dalam literatur-literatur fikih klasik dari empat mazhab sebagaimana dikemukakan pada bab-bab sebelumnya bisa dikelompokkan dalam kluster argumen berikut.

1. Idealisme tentang terwujud sebuah masyarakat Islam yang di dalamnya terwujud cita-cita berikut. Pertama, sebuah masyarakat ideal atau "umat terbaik" (*khayr ummah*). Idealisme ini jelas sekali ditarik dari ayat al-Qur`an (QS Âl 'Imrân: 110) yang berperan secara aktif dalam misi *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*, dan mempertahankan keimanan dengan Allah Swt. Ide ini secara orisinal semula dikemukakan oleh al-Syâfi'î (w. 204 H) dalam *al-Umm*, kemudian diikuti oleh al-Sarakhsî (w. 490 H) dari Ḥanafiyyah dalam *al-Mabsûth*. Keunikan dan orisinalitas argumen teologis yang dikemukakan oleh al-Syâfi'î adalah bahwa ia memberikan fondasi argumen yang tampak lebih filosofis dengan meruntut argumen dari soal tujuan awal penciptaan manusia yang memang dimaksudkan untuk menyembah Allah Swt, lalu meruntutnya kepada idealisme tentang sebuah masyarakat Islam yang ideal, di mana di dalamnya agama Islam sebagai agama yang unggul dibandingkan agama-agama lain. Keunggulan dimaksud adalah dalam konteks tidak hanya Muslim menjadi penguasa, melainkan juga syariat Islam diterapkan secara sempurna di dalamnya.[1] Dari titik-tolak itu, ia kemudian berkonklusi bahwa *kufr* adalah sebuah penyimpangan dari tujuan penciptaan dan menjadi halangan dalam terwujudnya sebuah masyarakat yang ideal tersebut. Kedua, sebuah masyarakat yang di dalamnya Islam sebagai agama yang unggul, syiar-syiar Islam bisa dilaksanakan, tidak ada "kerusakan" (*fasâd*) dalam bentuk *kufr*. Idealisme seperti ini ditemukan di literatur-literatur semua mazhab fikih, baik Ḥanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, maupun Ḥanbaliyyah. Pada dasarnya, semua *fuqahâ`* mengidealisasikan situasi seperti ini. Hanya saja, tujuan jihad untuk menyebarkan dan

[1] Ide ini ditarik dari pernyataan ayat al-Qur`an "agama yang benar (Islam) diunggulkan di atas semua agama" (*liyuzhhirahu 'alâ al-dîn kullih*) (QS al-Mâ`idah: 33).

melaksanakan syiar-syiar Allah Swt. tampak menggema secara jelas dalam argumen yang dikemukakan oleh al-Mâwardî (w. 450 H) dan al-Nawawî (w. 676 H) dari Syâfi'iyyah. Di kalangan Mâlikiyyah, tujuan yang pada dasarnya sama itu diungkapkan dengan "menjunjung titah Allah Swt. (*li i'lâ` kalimat Allâh*)", seperti tampak dalam argumen yang dikemukakan oleh al-'Adawî (w. 1189 H) dan al-Shâwî (w. 1241 H). Di samping itu, idealisme sebuah masyarakat yang ideal, sebagaimana dilontarkan pertama kali oleh al-Syâfi'î, juga semakna dengan istilah yang berkembang kemudian, yaitu "wilayah Islam" (*dâr al-Islâm*), seperti tampak dalam argumen yang dikemukakan, misalnya, oleh al-Mâwardî, al-Nawawî, al-Bujairimî (w. 1221 H) dari Syâfi'iyyah, Ibn Qudâmah (w. 620 H) dan al-Mardâwî (w. 885 H) dari Ḥanbaliyyah. Ide ini tentu hanya terbatas pada dua mazhab ini, melainkan juga sebenarnya di kalangan Ḥanafiyyah dan Mâlikiyyah.

2. Melaksanakan perintah untuk menyuruh orang lain berbuat kebaikan dan mencegahnya dari perbuatan jahat (*amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Perintah ini sebenarnya bukan merupakan tujuan akhir (*end*), seperti tujuan pertama di atas menjadi landasan teologis kewajiban jihad. Perintah ini menjadi sarana agar syariat Islam bisa terlaksana dengan komprehensif di wilayah Islam tersebut. Perintah ini juga bisa dianggap sebagai alasan bagi perlunya jihad, karena *kufr* sebagai penyimpangan, bahkan sumber kemungkaran (*ashl al-munkar al-syirk*), menurut para *fuqahâ`*, diperintahkan untuk diberantas melalui ajaran tentang "mencegah dari perbuatan mungkar" (*nahy 'an al-munkar*). Argumentasi seperti ini tampak, antara lain, pada al-Sarakhsî dan al-Syâfi'î, dalam kajian ini, meskipun doktrin *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar* ini bukanlah sesuatu yang asing di setiap mazhab, bahkan di kalangan kita, karena basisnya dari ajaran al-Qur`an sendiri. Bahkan, di kalangan Mu'tazilah, doktrin ini menjadi salah satu di antara lima pondasi ajaran mereka (*al-ushûl al-khamsah*). Hanya saja, para *fuqahâ`* mengangkatnya sebagai alasan yang kemudian menyisir orang-orang kafir dengan kekafiran mereka untuk ditumpas, karena *kufr* adalah suatu bentuk kemungkaran,

sedangkan bagi umumnya ulama, doktrin itu berlaku ke intern kaum Muslimin sendiri.

Doktrin lain yang terkait erat dengan doktrin ini adalah tentang *hijrah*. Pelaksanaan *nahy 'an al-munkar*, terutama jika diterapkan dalam wilayah non-Muslim (*dâr al-kufr*), tentu akan berhadapan dengan orang-orang kafir dan kekafiran mereka. Terkait dengan hal itu, maka solusi terhadap hal ini pada prinsipnya ada dua, yaitu: mengubah keadaan melalui sarana fisik (*jihâd*) atau jika seorang Muslim tidak bisa mengekspresikan keberislamannya secara sempurna dan ia tidak bisa mengubah keadaan, solusi adalah dengan migrasi ke tempat lain yang dianggap lebih baik dari aspek kebebasan mengekspresikan keberislamannya. Doktrin tentang hijrah dianut oleh hampir semua mazhab fikih. Selama terkait dengan konsep *dâr al-Islâm* dan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar,* maka doktrin hijrah juga dianut oleh *fuqahâ`* yang memandang perlunya dua doktrin pertama itu. Dalam penelitian ini, doktrin ini secara jelas, misalnya, dikemukakan oleh al-Sarakhsî, al-Mâwardî, al-Nawawî, al-Bujairimî, Ibn Qudâmah, dan al-Mardâwî.

3. Pandangan terhadap *kufr* dan orang kafir. Para *fuqahâ`* menganggap bahwa jihad menumpas orang-orang kafir karena *kufr* dikonsepsikan sebagai berikut. Pertama, *kufr* merupakan dosa besar, bahkan terbesar, lebih besar daripada dosa pembunuhan. Konsep ini tidak asing jika melihat *kufr* sebagai syirik yang disebut dalam al-Qur`an, sebagaimana dipahami oleh mereka, sebagai perbuatan yang lebih kejam daripada pembunuhan (*wa al-fitnah asyaddu min al-qatl*). *Syirk* juga merupakan dosa yang tak diampuni oleh Tuhan. Namun, konsepsi al-Qur`an ini kemudian dimaknai oleh para *fuqahâ`* sebagai alasan kebolehan memerangi mereka secara ofensif. Kedua, *kufr* juga dianggap sebagai sumber berbagai perbuatan jahat (*munkar*). Itu artinya *kufr* di sini tidak dilihat sebagai keyakinan saja, melainkan sebagai potensi yang memicu berbagai tindak kejahatan. Besar kemungkinan bahwa konsepsi para *fuqahâ`* terhadap *kufr* ini dibentuk oleh pengalaman hidup Nabi Muhammad sendiri yang mengalami penindasan dan kekerasan selama dakwah beliau. Orang-

orang kafir akhirnya identik dengan kelompok yang melakukan tindak-tindak kejahatan ketika itu. Ketiga, *kufr* juga dianggap sebagai bentuk perusakan terhadap tatanan alam semesta. Konsep "kerusakan" (*fasâd*) di sini dimaknai secara maknawi (teologis), bukan secara fisik (kerusakan material). Konsepsi al-Qur`an tentang "kerusakan" memang identik dengan kerusakan maknawi, karena alam semesta diciptakan oleh Tuhan secara teratur dan seimbang, bukan hanya atas dasar keseimbangan kosmisnya, melainkan atas dasar keseimbangan karena hukum-hukum (ketauhidan) yang diturunkan-Nya. Namun, sekali lagi, konsepsi al-Qur`an ini di tangan para *fuqahâ`* menjadi dasar untuk menyatakan bahwa orang-orang kafir perlu diperangi karena mereka telah berbuat kerusakan di muka bumi. Keempat, *kufr* dianggap sebagai penyimpangan dari tujuan awal penciptaan. Pandangan ini secara orisinal semula dikemukakan oleh al-Syâfi'î, sehingga, menurutnya, jihad menjadi sah secara hukum untuk dilakukan terhadap orang-orang kafir, karena mereka telah menyimpang dari fitrah penciptaan awal. Atas dasar ini, *kufr* adalah sebuah dosa yang pelaku atau penganutnya harus dihukum. Di kalangan *fuqahâ`*, berkembang pendapat bahwa *kufr* adalah sebuah tindak kriminalitas yang terberat (*a'zham al-jinâyât*), sehingga wajar, menurut mereka, jihad dilakukan untuk memerangi orang-orang kafir sebagai pelaku kriminalitas, dan hukuman atas tindak kriminalitas seperti itu adalah dibunuh atau diperangi. Di kalangan *fuqahâ`*, juga berkembang pendapat bahwa *kufr* juga adalah kehinaan (*al-dzillah*), sehingga penganutnya juga, menurut mereka, harus dihinakan. Pandangan-pandangan terhadap *kufr* seperti ini dianut oleh para *fuqahâ`* dari empat mazhab, baik Ḥanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, maupun Ḥanbaliyyah, dalam penelitian, tampak dari argumentasi al-Sarakhsî dan Ibn Nujaym (w. 970 H) dari Ḥanafiyyah, al-Syâfi'î dan al-Nawawî dari Syâfi'iyyah, al-Shâwî (w. 1241 H), serta Ibn Qudâmah (w. 620 H), al-Mardâwî (w. 885 H), dan Mushthafâ (w. 1243 H) dari Ḥanbaliyyah.

4. Pandangan tentang jihad. Pandangan para *fuqahâ`* tentang kewajiban jihad tidak terlepas dari pandangan mereka terhadap

jihad itu sendiri. Pertama, jihad dianggap sebagai salah satu dari rukun Islam. Dari seluruh *fuqahâ`* dari empat mazhab yang diteliti di sini hanya al-Ḥaddâdî yang berpandangan demikian. Memang, selentingan pendapat ini juga beredar di kalangan ulama. Namun, pendapat ini ditolak oleh mayoritas ulama. Kedua, jihad dianggap sebagai ibadah yang agung (*al-'ibâdah al-'azhîmah*), tidak semata karena pahalanya besar di antara amalan-amalan yang memerlukan gerakan fisik (*tathawwu' al-badan*), melainkan karena keutamaannya dari sisi teologis. Jihad adalah kewajiban yang dianggap sebagai bagian dari fondasi agama (*min al-dîn*), seperti halnya kewajiban salat yang merupakan kewajiban yang tidak bisa dipungkiri. Pendapat ini dikemukakan oleh Zarûq dan al-Nafrâwî (w. 1126 H) dari kalangan Mâlikiyyah. Kedua, jihad dianggap sebagai manifestasi benarnya keimanan seseorang dengan Allah Swt. dan bukti pembenarannya terhadap risalah kenabian Muhammad saw. Para *fuqahâ`* yang dikaji pandangannya tentang jihad di sini memang semuanya adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Akan tetapi, meski mereka meyakini bahwa perbuatan bukan merupakan bagian yang esensial dari iman, perbuatan juga menentukan kualitas iman. Bahkan, bukti keimanan itu hanya bisa dilihat dari perbuatan yang dilakukan. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn Qudâmah (w. 620 H) dan Mushtafâ (w. 1243 H).

Pandangan *fuqahâ`* tentang jihad juga diwarnai dengan pandangan eskatologis. Pertama, di kalangan Mâlikiyyah, Zarûq, al-Nafrâwî, dan al-'Adawî berpandangan bahwa jihad merupakan sarana menuju keutamaan mati syahid (*syahâdah, martyrdom*). Sejalan dengan hal ini, Ibn Qudâmah dari kalangan Hanbaliyyah juga berpendapat bahwa jihad merupakan "jalan pintas menuju surga" (*mukhtashar tharîq al-jannah*) dalam pengertian pahala jihad yang begitu besar, apalagi disertai dengan mati syahid, menjadi garansi dan cara cepat yang mengantarkan seorang Muslim untuk masuk surga.

5. "Teologi rezeki". Satu-satu argumentasi teologis yang unik yang tidak ditemukan pada pemikiran para *fuqahâ`* lain yang dikaji di sini adalah "teologi rezeki". Argumen ini dikemukakan oleh al-

Bujairimî yang mengatakan bahwa pada prinsipnya, seluruh isi alam semesta ini diciptakan semata-mata hanya untuk bisa dimanfaatkan oleh orang-orang yang beriman.[2] Konsekuensi dari anggapan ini lebih jauh adalah bahwa jika orang-orang kafir memiliki kekayaan, maka kaum Muslimin, menurutnya, harus mengambilnya, karena harta tersebut pada dasarnya milik kaum Muslimin. Argumentasi meskipun tampak berisi motif ekonomi, sebenarnya berbasis teologis, karena berisi keyakinan-keyakinan.

[2] Al-Qur`an (QS al-A'râf: 128) menyatakan bahwa bumi akan diwarisi oleh hamba-hamba Allah swt yang saleh. Namun, tidak bisa menjadi dasar apa yang dikemukakan oleh al-Bujairimî ini, bahwa hal ini kemudian menjadi alasan untuk merebut harta milik orang-orang kafir.

Tabel 3. Kluster Argumentasi Teologis Kewajiban Jihad Berdasarkan Kesamaan Isi Argumen

No.	Argumen	Ḥanafiyyah	Syâfi'iyyah	Mâlikiyyah	Ḥanbaliyyah
1.	Tujuan akhir (*end*) Idealisasi sebuah masyarakat Islam, di dalamnya: - masyarakat terbaik (*khayr ummah*) - Islam sebagai agama yang unggul, syiar Islam, membendung arus orang-orang kafir - terhindar/steril dari kerusakan (teologis) - terwujud syariat Islam secara komprehensif (*dâr al-Islâm*), menjunjung *kalimat Allâh*	√	√	√	√
2.	Tujuan instrumental (*means*, sarana): *- Amr ma'rûf-nahy munkar* *- Hijrah*	√	√	-	-

No.	Argumen	Ḥanafiyyah	Syâfi'iyyah	Mâlikiyyah	Ḥanbaliyyah
3.	Pandangan tentang *kufr, syirk*:, dan *kâfir/musyrik*: - Dosa besar, bahkan terbesar, bahkan daripada dosa pembunuhan - sumber kemungkaran - merusak tatanan alam semesta - penyimpangan dari tujuan awal penciptaan - kehinaan - kesalahan (dosa) yang harus dihukum (dengan perang/*jizyah*) - orang kafir: musuh Allah, harus ditumpas	√	√	√	√
4.	Kewajiban jihad: - rukun Islam ke-6 - ibadah yang agung - manifestasi iman dengan Allah dan pembenaran risalah Nabi - media penyebaran Islam	√		√	√

No.	Argumen	Ḥanafiyyah	Syâfi'iyyah	Mâlikiyyah	Ḥanbaliyyah
5.	Jihad*:* - sarana mendapatkan kesyahidan (*martyrdom, syahâdah*) - "jalan pintas" menuju surga	-	-	√	-
6.	*Jihad* sebagai sarana memperoleh rezeki yang harus direbut dari tangan orang-orang kafir	-	√	-	-

Di samping adanya kesamaan-kesamaan argumen tersebut antarsesama *fuqahâ`*, juga terdapat keunikan-keunikan yang hanya ditemukan pada seorang *faqîh* yang tidak ditemukan pada yang lain.

1. Di kalangan Hanafiyyah, argumen bahwa jihad adalah rukun Islam yang keenam (dikemukakan oleh al-Ḥaddâdî) dan bahwa *kufr* adalah tindakan kriminalitas terberat (al-Sarakhsî);
2. Di kalangan Syâfi'iyyah, argumen bahwa jihad didasari oleh alasan untuk menyebarkan syiar-syiar Islam (dikemukakan oleh al-Mâwardî dan al-Nawawî) dan argumen bahwa jihad didasari oleh kepentingan ekonomi yang berbasis alasan teologis (al-Bujairimî);
3. Di kalangan Mâlikiyyah, argumen bahwa jihad merupakan kewajiban karena untuk menjunjung *kalimat Allâh* (dikemukakan oleh Zarûq, al-Nafrâwî, al-'Adawî, dan al-Shâwî) dan argumen bahwa jihad menjadi sarana untuk memperoleh keutamaan mati syahid (dikemukakan oleh Zarûq, al-Nafrâwî, dan al-'Adawî);
4. Di kalangan Ḥanbaliyyah, argumen bahwa jihad dimaksudkan untuk menjadi jalan pintas mendapatkan surga (dikemukakan oleh Ibn Qudâmah) dan jihad sebagai manifestasi keimanan dengan Allah dan bukti pembenaran terhadap risalah Nabi Muhammad (dikemukakan oleh Ibn Qudâmah dan Mushthafâ).

B. Memahami Konteks: Idealisme Masyarakat Muslim Terbaik, Universalisme Islam, dan Momen Perang Nabi

Sebagaimana dikemukakan, bahwa di antara argumen-argumen teologis yang mendasari kewajiban berjihad terhadap orang-orang kafir, menurut pandangan sebagian *fuqahâ`*, adalah idealisme tentang terwujudnya sebuah masyarakat Muslim yang terbaik dan ideal dilihat dari berbagai aspek, antara lain, diterapkannya syariat Islam secara komprehensif. Ide teologis yang mendasari argumen tersebut dilatarbelakangi secara epistemologis dan secara historis dari berbagai alasan.

Pertama, secara epistemologis, idealisme tentang masyarakat Muslim yang paripurna itu tampak berkaitan dengan universalisme

Islam yang dianut oleh para *fuqahâ`*. Al-Syâfi'î, misalnya, dalam *al-Risâlah* mengatakan, "tidak ada satu kasus pun yang dihadapi oleh seseorang dari penganut agama Allah Swt. (Islam), melainkan dalam kitab-Nya (al-Qur`an) ada dalil dalam bentuk petunjuk yang berkaitan dengannya" (*falaysat tanzilu bi aḫad min ahl dîn Allâh nâzilah, illâ wa fî kitâb Allâh al-dalîl 'alâ sabîl al-hudâ fîha*).[3] Kedua ini sangat terkait ketika al-Syâfi'î dalam kitab tersebut membahas tentang tingkatan manusia berdasarkan ilmu yang dimiliki. Menurutnya, pertama, orang yang menuntut ilmu harus belajar secara sungguh-sungguh, ulet menghadapi segala tantangan, ikhlas dalam menuntut ilmu, baik yang sumber nashnya jelas (*nash*)[4] maupun melalui penyimpulan (*istinbâth*), selalu memohon pertolongan dari Allah Swt. Nah, orang yang mampu memahami hukum-hukum Allah Swt., baik pada level *nash* maupun *istinbâth* itu, lalu mampu menerapkannya, adalah orang yang akan memperoleh keutamaan di dunia dan di akherat, dianugerahi hikmah (kearifan) dalam hatinya, dan menjadi pemimpin dalam agama. Dalam konteks itu, al-Syâfi'î kemudian mengaitkan hal ini dengan anugerah yang diberikan oleh Allah Swt. kepada umat Islam sebagai umat terbaik, yaitu umat yang anggota-anggota mampu memahami al-Qur`an secara baik, *nash* dan *istinbâth*, ilmu dan amal.

Kedua, momen sejarah tentang perang-perang masa Nabi yang masih mengendap dalam kesadaran para *fuqahâ`*. Momen penting dari masa Nabi adalah fase-fase akhir di Madinah yang menjadi latar historis turunnya ayat-ayat perang dan yang kemudian membentuk pemikiran para *fuqahâ`* tentang jihad. Pada tahun ke-6 H, kaum Muslim mengadakan perjanjian damai di Hudaibiyah yang dikenal sebagai perjanjian Hudaibiyah (*sulh al-Hudaibiyah*) dengan penduduk Makkah. Ketika kaum Muslim ingin memasuki kota Makkah untuk menunaikan 'umrah, orang-orang Makkah menghalangi mereka. Setelah negosiasi panjang, kaum Muslim akhirnya hanya dibolehkan menunaikan 'umrah

[3] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, ed. Ahmad Syâkir (Mesir: Maktabat al-Halabî, 1940 M/ 1358 H), 520.

[4] Istilah "*nash*", menurut al-Syâfi'î, adalah derajat kejelasan makna yang paling jelas pada suatu teks, sehingga tidak perlu lagi penalaran mendalam. Di kalangan *fuqahâ`*, tingkatan kejelasan makna juga dikenal, yaitu *nash*, *zhâhir*, dan *mu`awwal*.

pada tahun berikutnya, sehingga mereka harus kembali ke Madinah. Gencatan senjata selama sepuluh tahun disepakati. Meski ketentuan tersebut tidak diindahkan, Nabi tetap bersedia menempuh cara damai. Salah satu isi perjanjian gencatan senjata tersebut menyatakan bahwa siapa saja yang ingin bergabung dengan kaum Muslim, atau dengan orang-orang Makkah, dibolehkan. Akan tetapi, setelah dua tahun, orang-orang Makkah membantu Banû Bakr untuk menyerang Banû Khuzâ'ah (aliansi kaum Muslim), sekalipun mereka telah berlindung di Ka'bah. Banû Khuzâ'ah mengirim utusan kepada Nabi untuk menyampaikan bahwa sebagian mereka dibunuh ketika sedang salat. Dengan alasan tersebut, kaum Muslim menyusun barisan menuju Makkah untuk menguasai Ka'bah dan tempat-tempat suci lain. Sebelumnya, Nabi mengumumkan bahwa siapa yang tinggal di dalam rumah, masuk ke rumah Abû Sufyân, atau masuk masjid akan selamat. Beliau tidak mengatakan bahwa orang Muslim atau musyrik akan selamat. Orang-orang musyrik di sekitar Makkah, akhirnya, memilih masuk Islam. Sedangkan, yang tinggal di perbatasan Makkah masih menjadi musyrik.[5]

Pada tahun 9 H, Nabi memimpin ekspedisi ke Tabuk untuk menghadang pasukan Byzantium yang dikabarkan akan menyerang kaum Muslim. Orang-orang musyrik yang pernah berkomitmen dalam perjanjian-perjanjian damai dengan Nabi, baik pada peristiwa Hudaibiyah maupun sesudahnya, ketika mengetahui hal ini, berpikir bahwa brigade pasukan Byzantium tersebut akan menjadi tanda berakhirnya kekuatan komunitas Muslim, sehingga mereka secara terbuka menyatakan pembatalan perjanjian damai sepihak dengan kaum Muslim. Nabi dan pasukan beliau kembali ke Madinah, karena isu kedatangan pasukan tersebut tidak terbukti.

Pada bulan Dhu al-Qa'dah tahun yang sama, Nabi mengutus Abu Bakr untuk memimpin jemaah untuk menunaikan haji. Tidak lama kemudian, turunlah beberapa ayat awal sûrah al-Tawbah. Berkenaan dengan isi ayat tersebut, Nabi mengutus 'Alî bin Abî Thâlib menyusul Abû Bakr untuk

[5] M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today), ed. Peña Marín, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

mengumumkan beberapa hal penting mengenai hubungan kaum Muslim dengan orang-orang musyrik, antara lain, sebelum pemberlakuan pemutusan perjanjian, diberikan tenggang waktu untuk bebas selama empat bulan, yaitu dari 10 Dzû al-Hijjah "hari haji akbar" (*yawm al-hajj al-akbar*) tahun 9 H hingga 10 Rabî' al-Tsânî tahun 10 H. Periode dua bulan pertama (50 hari) sejak 10 Dzû al-Hijjah hingga Muharram sebenarnya merupakan bulan-bulan biasa di mana sebelum turun ayat ini, orang-orang Makkah dan kaum Muslim memang tidak berperang.

Perang-perang tersebut merupakan momen-momen penting yang "mengendap" dalam kesadaran dan ingatan generasi ketika itu dan sesudahnya yang memengaruhi mereka secara berbeda dalam memaknainya. Intensitas perang-perang yang lama tersebut, misalnya, seakan menjadi teks yang berbicara bahwa "*jihâd*" telah menjadi rukun Islam. Abû 'Ubayd mengemukakan riwayat tentang seseorang yang menghadap 'Abdullâh bin 'Amr bin al-'Ash dengan disaksikan oleh 'Abdullâh ibn 'Umar. Orang tersebut menyebutkan jihad sebagai kewajiban sebanding dengan rukun Islam yang menyebabkan Ibn 'Umar tampak marah dan mengoreksinya.[6]

Para pengkaji sejarah Islam berbeda memaknai perang-perang pada masa Nabi. Pendapat pertama, analisis yang reduksionis pengkaji yang melihat perang-perang tersebut hanya sebagai bentuk agresi atau serangan (ofensif). Silas, misalnya, mengkritik keras apa yang disebutnya sebagai "teologi jihad" dalam Islam yang membenarkan perang defensif maupun ofensif, karena menurutnya, sejarah "bersuara lebih keras" dibanding teks tentang fakta sesungguhnya bahwa perang-perang Nabi adalah agresi.[7] Di kalangan penulis Muslim sendiri, penggambaran Nabi sebagai agresor juga ditemukan, seperti Ibn al-'Arabî yang mengatakan bawa Nabi Muhammad adalah "nabi perang" (*nabîy al-malḥamah*) dan Muḥammad Bâqir al-Majlisî (w. 1111 H) yang mengatakan bahwa Islam adalah "agama pedang" (*dîn al-sayf*) dan Nabinya adalah "nabi pedang"

[6] Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 162.

[7] Lihat Silas, "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam www.answering-islam.org/Silas/swordverse.htm (11 Oktober 2018).

(*nabîy al-sayf*).[8] Pandangan kedua, analisis idealistik, seperti yang dipaparkan oleh Moulavi Cheragh Ali dalam *A Critical Exposition of Popular Jihad* untuk membuktikan bahwa semua perang pada masa Nabi adalah defensif.[9] Karya "apologis" adalah label yang sering dilekatkan oleh sebagian pengamat, karena bertolak dari keinginan menepis beberapa tuduhan Barat, seperti Muir, tentang ekspansi Islam. Namun, label "apologis" atau "reduksionis" akan diukur oleh fakta dan keseimbangan analisis terhadap fakta. Pandangan ketiga, posisi tengah dengan analisis idealisme politik yang sebenarnya merupakan bagian dari semangat trend kedua (idealistik). Al-Bûthî yang ingin keluar dari kategori defensif-ofensif, misalnya, tidak ragu untuk mengatakan bahwa tidak semua perang tersebut merupakan perang defensif (*difâ'î*), melainkan ada yang merupakan perang ofensif (*hujûmî*), karena hijrahnya Nabi dan para sahabat ke Madinah bertujuan untuk membentuk "komunitas muslim". Al-Bûtî membedakan antara "dakwah Islam" (*al-da'wah al-Islâmîyah*) dan "gerakan Islam" (*al-ḥarakah al-Islâmîyah*). "Perang ofensif", karenanya, dimaknai secara wajar dari idealisme terbentuknya "komunitas muslim" tersebut dan sejarah Madinah tersebut, menurutnya, mengilhami bahwa dakwah harus menjadi gerakan.[10] Hamidullah membedakan lima tipe perang: (1) perang sebagai kelanjutan dari perang yang dihentikan karena suatu alasan, seperti gencatan senjata, yang termuat dalam ayat pedang (QS 9: 5), seperti ekspedisi Tabûk; (2) perang defensif, yaitu untuk pembelaan, seperti perang Khaybar, Uhud, dan Khandaq (QS 9: 12); (3) perang simpatik, yaitu pembelaan terhadap komunitas muslim yang diserang (QS 8: 72; QS 4: 75-76); (4) perang sebagai tindakan (*punitive*) terhadap hal yang dianggap tidak benar, seperti kemunafikan, kemurtadan, enggan membayar zakat, seperti penaklukan kota Makkah; (4) perang idealistik, yaitu perang yang didasarkan atas idealisme untuk

[8] al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A`immah al-Athhâr*, vol. 97 (Beirut: Mu`assasat al-Wafâ`, 1983), 43.

[9] Lihat Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of Popular "Jihâd"* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.).

[10] Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah: Dirâsât Manhajîyah 'Ilmîyah li Sîrat al-Mushthafâ 'Alayh al-Salâm wa Mâ Yantawî 'Alayh min 'Izât wa Mabâdi` wa Ahkâm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990/1410), 169-171; idem, al-Jihad fî al-Islâm, 42-45.

mewujudkan negara Islam yang, menurut Hamidullah, didasarkan atas ide kekhalifahan manusia di muka bumi dan *amr bi al-ma'rûf-nahy 'an al-munkar* yang diungkapkan dengan "di jalan Allah" (*sabîl Allâh*) (QS 3: 110; QS 9: 33). Hampir sama tujuannya dengan pembedaan al-Bûthî antara "dakwah Islam" dan "gerakan Islam", Hamidullah membedakan antara "keimanan Islam" (*Islamic faith*) yang tidak boleh dipaksakan, sebagaimana dinyatakan al-Qur`an, dan "pemerintah Islam" (*Islamic rule*) yang harus ditegakkan dengan semua cara. Pembedaan ini bisa menjustifikasi institusi *jizyah* yang diterapkan dalam sejarah Islam.[11] Baik al-Bûthî maupun Hamidullah bertolak dari asumsi Islam harus menjadi negara (*dawlah*).

Dalam konteks seperti, perspektif berikut bisa ditawarkan. Pertama, asumsi untuk menegosiasi teks dengan sejarah yang meski teologis tapi logis, yaitu "teks" (*nash*) yang sejauh telah kita tawarkan pembacaannya dengan memperhitungkan berbagai segi penafsiran tidak ada satu pun yang meninggalkan prinsip hukum timbal-balik, yaitu perang hanya dimungkinkan karena alasan teologis. Bagaimana mungkin "sejarah" perang tersebut bertentangan dengan misi substansial dakwah, antara lain prinsip moral seperti itu, yang ingin disampaikannya? Oleh karena itu, perang idealistik sebagai "perang di jalan Allah" (*fî sabîl Allâh*) untuk kepentingan idealisme negara Islam, sebagaimana dikemukakan Hamidullah, akan sangat sulit, untuk tidak mengatakan tidak mungkin sama sekali, mempertahankan prinsip moral tersebut. Pembacaan sejarah ini muncul dari idealisme "negara-kota" (*city-state*) Madinah, karena Nabi Muhammad dianggap tidak hanya seorang nabi, melainkan juga negarawan (*statesman*).

Kedua, perang tidak diperkenalkan ke dunia Arab oleh Islam. Perang telah dikenal di kalangan masyarakat Arab dengan perang suku. Perang diatur oleh tatanan sosial yang ada dan aturan serta prosedurnya juga menjadi bagian dari "*sunnah*" (tradisi) Arab. Karena suku menjadi unit politik utama, perang-perang yang terjadi bertujuan untuk kepentingan memenuhi keperluan hidup dan pembelaan. Ibn Khaldûn mengamati

[11] Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 166-172.

hal ini melalui spirit Arab dalam kepercayaan diri, keberanian, dan kerja sama di antara anggota suku.[12] Dalam kultur tribalisme yang sangat kuat di kalangan masyarakat Arab dan peperangan yang sudah menjadi "hukum", memang konsep "defensif" tidak bisa dimaknai dalam keadaan normal, yaitu ketika hanya serang, melainkan juga harus diletakkan dalam konteks peperangan tersebut. Oleh karena itu, dua opsi "perang" atau "masuk Islam" yang ditawarkan oleh Nabi terhadap orang-orang musyrik, misalnya, tidak hanya atas dasar pertimbangan tentang gagalnya berbagai rangkaian perjanjian damai, melainkan juga atas dasar konteks semangat tribalisme dan semangat perang. Hukum bunuh bagi orang murtad juga harus dipahami dalam konteks yang tidak seluruhnya doktrinal, melainkan juga karena pertimbangan keutuhan komunitas muslim, seperti kasus Ibn Khathal.

[12] Majid Khadduri, *War and Peace*, h. 62.

Epilog

JIHAD DALAM TEOLOGI ISLAM KLASIK PARA *FUQAHĀ`*:

Upaya Melonggarkan Eksklusivisme

Jihad adalah jalan pintas menuju surga
(mukhtashar tharîq al-jannah)

Ibn Qudâmah

A. Pola Pikir Klasik

Idealisme tentang terwujud sebuah masyarakat Islam yang di dalamnya terwujud cita-cita sebagai sebuah masyarakat ideal atau "umat terbaik" (*khayr ummah*), yaitu, berdasarkan QS Âl 'Imrân: 110, yang berperan secara aktif dalam misi *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*, dan mempertahankan keimanan dengan Allah swt. Ide ini secara orisinal semula dikemukakan oleh al-Syâfi'î (w. 204 H) dalam *al-Umm*, kemudian diikuti oleh al-Sarakhsî (w. 490 H) dari Ḥanafiyyah dalam *al-Mabsûth*. Pandangan ini mendasari argumen tentang kewajiban berperang terhadap komunitas non-Muslim.

Di sisi lain, jihad dianggap sebagai pelaksanaan perintah untuk menyuruh orang lain berbuat kebaikan dan mencegahnya dari perbuatan jahat (*amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Perintah ini sebenarnya bukan merupakan tujuan akhir (*end*), seperti tujuan pertama di atas menjadi landasan teologis kewajiban jihad.

Begitu juga, argumen para ahli fikih dibentuk oleh pandangan mereka terhadap *kufr* dan orang kafir. Para *fuqahâ`* menganggap bahwa jihad menumpas orang-orang kafir karena *kufr* dikonsepsikan sebagai dosa besar, bahkan terbesar, lebih besar daripada dosa pembunuhan. Bahkan, *kufr* juga dianggap sebagai sumber berbagai perbuatan jahat (*munkar*). Begitu juga, *kufr* juga dianggap sebagai bentuk perusakan terhadap tatanan alam semesta yang diciptakan supaya tunduk kepada Pencipta. Konsep "kerusakan" (*fasâd*) di sini dimaknai secara maknawi (teologis), bukan secara fisik (kerusakan material). Atas dasar ini, *kufr* adalah sebuah dosa yang pelaku atau penganutnya harus dihukum. Bahkan, di kalangan *fuqahâ`*, berkembang pendapat bahwa *kufr* adalah sebuah tindak kriminalitas yang terberat (*a'zham al-jinâyât*), sehingga wajar, menurut mereka, jihad dilakukan untuk memerangi orang-orang kafir sebagai pelaku kriminalitas, dan hukuman atas tindak kriminalitas seperti itu adalah dibunuh atau diperangi. Di kalangan *fuqahâ`*, juga berkembang pendapat bahwa *kufr* juga adalah kehinaan (*al-dzillah*), sehingga penganutnya juga, menurut mereka, harus dihinakan.

Tidak kalah pentingnya adalah pandangan mereka tentang jihad itu sendiri. Ada pendapat yang berkembang di kalangan *fuqahâ`* bahwa jihad dianggap sebagai salah satu dari rukun Islam. Meski lebih bernuansa fikih, juga berkembang pendapat bahwa jihad ibadah yang agung (*al-'ibâdah al-'azhîmah*). Namun, pendapat ini tidak semata bersifat *fiqhi*, karena dilihat dari aspek pahalanya yang besar di antara amalan-amalan yang memerlukan gerakan fisik (*tathawwu' al-badan*), melainkan karena keutamaannya dari sisi teologis, sebagai sebuah ibadah yang sangat bisa dijadikan indikator keimanan seseorang. Atas dasar ini, lalu juga muncul pendapat bahwa jihad adalah kewajiban yang dianggap sebagai bagian dari pondasi agama (*min al-dîn*), seperti halnya kewajiban salat yang merupakan kewajiban yang tidak bisa dipungkiri. Di samping itu, jihad dianggap sebagai manifestasi benarnya keimanan seseorang dengan Allah Swt. dan bukti pembenarannya terhadap risalah kenabian Muhammad saw.

Juga berkembang pandangan yang bersifat teologis-eskatologis di kalangan mereka, yaitu bahwa jihad merupakan sarana menuju keutamaan mati syahid (*syahâdah, martyrdom*). Sejalan dengan hal ini, Ibn Qudâmah dari kalangan Hanbaliyyah juga berpendapat bahwa jihad merupakan "jalan pintas menuju surga" (*mukhtashar tharîq al-jannah*) dalam pengertian pahala jihad yang begitu besar, apalagi disertai dengan mati syahid, menjadi garansi dan cara cepat yang mengantarkan seorang Muslim untuk masuk surga.

Yang paling distingtif adalah pandangan tentang "teologi rezeki", yaitu bahwa pada prinsipnya, seluruh isi alam semesta ini diciptakan semata-mata hanya untuk bisa dimanfaatkan oleh orang-orang yang beriman. Konsekuensi dari anggapan ini lebih jauh adalah bahwa jika orang-orang kafir memiliki kekayaan, maka kaum Muslimin, menurutnya, harus mengambilnya, karena harta tersebut pada dasarnya milik kaum Muslimin. Argumentasi meskipun tampak berisi motif ekonomi, sebenarnya berbasis teologis, karena berisi keyakinan-keyakinan.

Pemikiran para *fuqahâ`* tersebut tampak bertolak dari konteks epistemologis dan historis sebagai berikut. Pertama, idealisme tentang masyarakat Muslim yang paripurna itu tampak berkaitan dengan

universalisme Islam yang dianut oleh para *fuqahâ`*. Al-Syâfi'î, misalnya, dalam *al-Risâlah* mengatakan, "tidak ada satu kasus pun yang dihadapi oleh seseorang dari penganut agama Allah Swt. (Islam), melainkan dalam kitab-Nya (al-Qur`an) ada dalil dalam bentuk petunjuk yang berkaitan dengannya". Kedua, momen sejarah tentang perang-perang masa Nabi yang masih mengendap dalam kesadaran para *fuqahâ`*. Momen penting dari masa Nabi adalah fase-fase akhir di Madinah yang menjadi latar historis turunnya ayat-ayat perang dan yang kemudian membentuk pemikiran para *fuqahâ`* tentang jihad. Perang-perang tersebut merupakan momen-momen penting yang "mengendap" dalam kesadaran dan ingatan generasi ketika itu dan sesudahnya yang memengaruhi mereka secara berbeda dalam memaknainya. Intensitas perang-perang yang lama tersebut, misalnya, seakan menjadi teks yang berbicara bahwa "*jihâd*" telah menjadi rukun Islam.

B. Pengaruhnya ke Hubungan Antaragama dan Keniscayaan Rekonstruksi Fikih

Fikih klasik tentang jihad sebagai fikih yang berimplikasi terhadap hubungan Muslim-non-Muslim perlu direkonstruksi atas dasar konsep yang otentik dari al-Qur`an sendiri yang meletakkan persoalan ini di atas fondasinya tentang nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan beragama. Hal itu karena fikih jihad selama ini dijustifikasi dengan argumen-argumen teologis yang juga tidak dibangun dari pandangan al-Qur`an sendiri, misalnya, meskipun al-Qur`an menyebut *syirk* sebagai dosa yang tidak diampuni, namun hal itu tidak secara otomatis membenarkan bagi kaum Muslimin untuk memerangi orang-orang musyrik dan orang-orang kafir yang tidak bersalah.

Ada adagium lama yang terdengar sangat indah: "relevan (syariah Islam, terutama dalam hal ini fikih) dengan setiap waktu dan tempat" (*shâliḥ li kulli zamân wa makân*). Hal ini perlu dipertanyakan karena beberapa alasan. Pertama, tuntutan realitas selalu berkembang yang meniscayakan peninjauan ulang selalu terhadap pemikiran fikih, karena sebagai pemikiran manusia atau *ijtihadi* tidak bisa diandaikan bahwa produk suatu pemahaman yang hidup dalam konteks sosio-historis dan

politis tertentu adalah final. Tidak ada finalitas dalam pemikiran fikih sejauh yang menyangkut konstruksi manusia di dalamnya.

Adagium itu hanya akan menjadikan fikih sebagai dogmatisme teks-teks para ahli fikih (*nushûsh al-fuqahâ`*) yang sebagiannya telah usang dan menjadi dianggap "suci". Jika dianggap "suci", maka tidak boleh dipertanyakan lagi. Anggapan keliru itulah yang menjadikan fikih terbenam dalam kebekuan, kejumudan, statis, fanatisme mazhab, dan pertentangan antaraliran yang berujung pencelaan dan penghujatan.

Adagium itu juga tidak berlaku karena melihat fakta stagnasi fikih yang antara lain bercirikan jeratan konteks politis, terutama respon doktrinal Islam terhadap keberadaan komunitas agama-agama lain dalam fase perkembangan formatif fikih yang kemudian melahirkan formulasi ajaran fikih yang kini tidak hanya dirasakan sangat ketinggalan, tapi juga sangat diskriminatif dalam konteks keragaman.

Fikih jihad (*fiqh al-jihâd*) menjadi bagian penting dalam sistematika fikih Islam klasik yang menyebutkan bahwa jihad merupakan kewajiban yang harus diembankan oleh kaum Muslimin sampai hari kiamat. Bahkan, Imam Samudra pernah menuding kaum Muslimin selama ini menyembunyikan kewajiban jihad itu. Banyak dari ajaran fikih tentang relasi dengan komunitas lain kini benar-benar telah usang.

Doktrin fikih seperti itu harus dipahami dalam konteks yang lebih luas, yaitu konteks sosio-politis masyarakat Islam awal, sehingga doktrin seperti itu lebih banyak merepresentasikan sikap politik yang kemudian "diwadahi" atau dijustifikasi dengan kewajiban doktrinal dengan interpretasi dan justifikasi keilmuan Islam lain yang kemudian secara otomatis melembagakan kekerasan. Imam Samudra, misalnya, menjustifikasi kewajiban "jihad mekanisnya" (baca: perang) dengan mengutip penjelasan Ibn Katsîr dalam tafsirnya tentang ayat-ayat perintah perang untuk menghilangkan fitnah yang ditafsirkan dengan polytheisme (*syirk*) yang membenarkan perang terhadap semua non-Muslim. Ironisnya, perintah perang tersebut dijustifikasi oleh para pemuka Islam generasi awal pada masa pembentukan ilmu-ilmu tafsir dan ditransmisikan secara tidak kritis kepada generasi para penafsir,

termasuk Ibn Katsîr, sebagai bagian keilmuan yang harus diikuti dengan perangkat seperti teori "penghapusan" (*naskh, abrogation*) semua ayat-ayat al-Qur'an yang dikatakan mencapai seratus dua puluh empat ayat yang berisi sikap rekonsiliatif dan inklusif kaum Muslimin dengan "ayat pedang" (*âyat as-sayf*) pada QS at-Tawbah: 5. Dengan kondisi yang tidak pas seperti itu, sulit untuk membantah beberapa kritik tajam Barat, seperti dilontarkan oleh Zwemmer, perintis terbitnya *The Muslim World* sejak 1911, sebuah jurnal kalangan islamisis terkemuka: "Pedang Mahomet [Muhammad] dan al-Qur'an adalah musuh yang paling fatal bagi peradaban, kebebasan, dan kebenaran yang pernah dikenal oleh dunia" (*The Muslim World*, vol. xxi, April 1931, no. II, h. 109).

Apalagi, Ibn 'Abidîn, seorang penulis fikih terkenal beraliran Hanafi, menyimpulkan bahwa pada permulaan kariernya, Muhammad mempropagandakan agama Islam dengan pengajaran, dengan dakwah, dan argumen. Pada beberapa surah yang turun lebih awal, tegas Ibn 'Abidîn, ia mengatakan bahwa ia hanyalah seorang pemberi peringatan. Akan tetapi, ketika ia memperoleh kekuasaan, ia juga merasa sadar sebagai seorang penguasa baru dan memutuskan untuk menggunakan pedang. Nah, dengan adanya mata-rantai atau siklus kekerasan yang terlembagakan melalui silang keilmuan tersebut, akhirnya, usaha para ulama membendung kritik Barat tersebut sulit dilakukan, apalagi problem historis penyebaran Islam. Model pemahaman yang salah tersebut kemudian ditransmisikan dari generasi ke generasi hingga melahirkan pelbagai gerakan Islam garis keras.

Dengan nalar para ahli yang tidak kritis terhadap warisan pendahulunya, termasuk generasi sahabat, *tabi'ûn*, dan *atbâ' at-tâbi'în* di mana ilmu-ilmu Islam dinormatifkan, fikih menjadi institusi pembenaran kekerasan yang jauh dari nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi dasar vitalnya. Ayat perang dengan justifikasi ilmu tafsir melahirkan dikotomi tajam "wilayah Islam" (*dâr al-Islâm*) *vs* "wilayah perang" (*dâr al-harb*) yang menjadi titik-tolak munculnya semua diskriminasi terhadap non-Muslim. Dengan bertolak dari kerangka berpikir seperti itu, al-Syîrâzî, penulis *al-Muhazzab*, misalnya memformulasi ajaran fikih Syafi'iyah tentang pembatasan gerak non-Muslim, seperti: tidak boleh membangun

rumah yang tingginya melebihi tinggi rumah kaum Muslimin, tidak boleh berpakaian yang lebih baik, seperti dengan memakai kopiah, dan jika mereka memakai kopiah, bagian dari kopiah yang dipakai oleh non-Muslin tersebut harus dirobek.

Dalam aturan fikih yang dikatakan didasarkan hadis yang dipahami keliru dibuat aturan tentang tidak boleh menjawab salam dari non-Muslim dan jika berpapasan di jalan, mereka harus didesak ke pinggir jalan yang sempit. Imam an-Nawawi dari mazhab Syâfi'iyyah dalam *al-Azkâr* bahkan berijtihad aneh, yaitu jika seorang Muslim terlanjur memberi salam atau menjawab salam dari non-Muslim, ia harus meralatnya dengan mengatakan: "*Kembalikan salamku!*" (*rudda 'alayya salâmî*). Tujuannya adalah untuk menunjukkan rasa permusuhan. Jika fikih dibangun di atas tujuan tersebut, tak heran bahwa ijtihad yang dilakukan juga melahirkan fikih kekerasan.

Argumen-argumen teologis tentang kewajiban berjihad menumpas orang-orang kafir itu seharusnya dipahami dari konteksnya sendiri, baik konteks keilmuan (epistemologis) ketika itu maupun konteks historis-politis. Oleh karena itu, karena konteks yang berubah juga, pemikiran *fuqahâ`* tersebut harus dilihat "relevan" pada konteksnya juga. Perang Salib, misalnya, merupakan konteks historis-politis yang memaksa mereka memberikan justifikasi, baik melalui tafsir maupun fikih, terhadap perang melawan tentara-tentara Salib dari orang-orang Kristen. Teologi jihad hanya menjadi utopia relatif yang tidak mungkin diterapkan dalam konteks sekarang yang lebih kondusif secara umum dalam hubungan antaragama.

Aspek yang fungsional dari *turâts fiqhî* tentang hal ini adalah spirit untuk menerapkan doktrin-doktrin Islam, seperti penataan sebuah masyarakat yang ideal di mana ajaran Islam diterapkan dengan baik, pelaksanaan *amr bil al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar* yang sebenarnya berintikan kontrol sosial, dan keimanan. Namun, spirit itu harus disejajarkan dan dinegosiasikan dengan konteks yang juga berubah. Elastisitas fikih merupakan ciri bahwa ia bisa diterapkan dalam kondisi yang berubah. Caranya adalah dengan memahami prinsip-prinsip ajaran al-Qur`an sendiri yang mendasari fikih, seperti nilai-nilai moralnya.

Fikih dengan formulasi lama seperti itu adalah bagian dari potret fikih yang telah usang. Kini perlu mengembalikan dari apa yang diistilahkan oleh Fazlur Rahman sebagai *legal specific* (rincian hukum fikih) ke *ideal moral*-nya atau nilai-nilai moralnya (*moral values*). Kemanusiaan yang menjadi inti ajaran fikih, bahkan menjadi inti ajaran Islam, harus menjadi titik-tolak memperbarui fikih lama menuju fikih yang lebih bisa menerima keberadaan komunitas lain. Lagi pula, menerima keberadaan yang lain tidak menghilangkan keberadaan kaum Muslimin sendiri. Bahkan, sebaliknya, penolakan keberadaan orang lain hanya akan merendahkan martabat kaum Muslimin sendiri dan martabat fikih. Memang, di satu sisi kita harus jalan pikiran para ulama masa lalu, seperti situasi sulit selama momen-momen melelahkan secara psikologis pada era Perang Salib. Akan tetapi, waktu telah berubah dan tempat juga berbeda, sehingga hal itu menghendaki juga perubahan formulasi hukum dengan spirit etis al-Qur`an sendiri.

Pembaruan fikih berarti menakar kembali kadar kemanusiaan dalam formulasi hukum fikih. Semangat inilah yang bisa kita tangkap dari kritik para intelektual Islam terhadap fikih, seperti Muhammad Syahrûr dan Sa'îd al-'Asymâwî. Yûsuf al-Qaradhâwî pernah menulis *Fiqh al-Aqaliyyat al-Muslimah* yang hanya membahas komunitas muslim. Pembaruan fikih diperlukan dalam bingkai kemanusiaan dan pluralitas agama, budaya, dan etnis yang menjadi keniscayaan sepanjang zaman. Di samping itu, juga perlu mengembalikan fikih ke nilai-nilai moralnya, dan dengan mempertimbangkan kembali konteks ruang dan waktu (*locus and tempos*) yang sebenarnya tidak selalu relevan untuk sekarang. Bahkan, konteks itu telah hilang dan berganti, seperti perumusan fikih lama yang diliputi oleh semangat "terlalu menjaga" (*over-protection,* terlalu defensif, atau bahkan ofensif) untuk kepentingan keutuhan komunitas muslim berhadapan dengan komunitas-komunitas lain. Barangkali perumusan fikih lama ini adalah karena konteks politis, seperti tampak dalam perhatian terhadap hal-hal yang simbolik—yang sebenarnya naïve—dalam rumusan *al-Muhazzab* tersebut.

Di petunjuk beribadah di masyarakat Banjar dalam bentuk *parukunan*, ada larangan memakai *kacapiu* (topi) dan *tali leher* (dasi),

karena hal ini termasuk "binasa iman" (yang bisa menjadikan seorang Muslim kehilangan imannya atau menjadi murtad). Memang, formulasi ini tidak lepas dari konteks pada waktu itu atau konteks sebelumnya yang berpengaruh kemudian, yaitu situasi kolonialisme Belanda pada waktu itu.

Langkah selanjutnya yang harus dilakukan adalah keberanian mempertanyakan kembali asumsi-asumsi atau teori-teori disiplin keilmuan yang melanggengkan kesalahan (baca: kekerasan) fikih tersebut, termasuk mempertanyakan ortodoksi yang selalu menyandarkan secara tidak kritis beberapa asumsi atau teori disiplin keilmuan Islam ke generasi terdahulu, seperti justifikasi teori penghapusan seratus dua puluh empat ayat al-Qur'an tentang perintah bersikap inklusif dengan "ayat pedang" dengan bersandar kepada ortodoksi sahabat dan generasi sesudahnya. Itu artinya bahwa pembaruan fikih menghendaki juga pembaruan ilmu-ilmu lain yang terkait. Jika ini bisa dilakukan, akan lahir fikih yang inklusif. Meski memutus cara berpikir yang salah dalam pikiran dari generasi ke generasi ini bukanlah soal yang gampang, tapi hal itu niscaya untuk dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-Hâdî, al-Sayyid. *Hâdhihi Ummatukum.* Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992.

'Adawî. *Ḥâsyiyat al-'Adawî 'alâ Syarḥ Kifâyat al-Thâlib al-Rabbânî,* ed. Yûsuf al-Syaikh Muḥammad al-Biqâ'î, Jilid 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994/1414.

'Ulays, Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Abû 'Abdillâh al-Mâlikî. *Minaḥ al-Jalîl Syarḥ Mukhtashar Khalîl*, Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989/1409.

Abou El Fadl, Khaled. "The Rules of Killing at War: an Inquiry into Classical Sources", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 2 (April, 1999), 114-157.

Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

Abû Sulaymân, 'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm. *Manhajiyyat al-Imâm Muḥammad bin Idrîs al-Shâfi'î fî al-Fiqh wa Ushûlih: Ta`shîl wa Taḥlîl.* Beirut: Dâr Ibn Ḥazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah), 1999.

Afsaruddin, Asma. "jihâd/Jahada", dalam *The Qur`an: an Encyclopaedia*, ed. Oliver Leaman. London dan New York: Routledge, 2006.

Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary.* Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1968.

Ali, Moulavi Cheragh. *A Critical Exposition of Popular "Jihâd"*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.Asad, Muhammad. *The Message of the Qur`ân.* Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Al-Ashfihânî, al-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân.* Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003.

Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Pengantar Ilmu Fiqh.* Jakarta: Bulan Bintang, 1967.

Audah, Jasser. *Maqâsid untuk Pemula*, terj, 'Ali 'Abdelmon'im. Yogkarta: SUKA Press, 2013.

Al-Baghdâdî, Abû Muḥammad 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî bin Nashr al-Tsa'labî. *Al-Talqîn fî al-Fiqh al-Mâlikî*, ed. Abû Uways Muḥammad Abû Khabzah al-Hasanî, Jilid 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Al-Bahwatî, Manshûr bin Yûnus bin Shalâḫ al-Dîn ibn Ḥasan bin Idrîs. *Kasysyâf al-Qinâ' 'an Matn al-Iqnâ`*, Jilid 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Bazdawî, 'Alî bin Muḫammad. *Ushul al-Bazdawî* (*Kanz al-Wushul ilâ Ma'rifat al-Ushûl*). Tp: Mathba`at Jâwîd Bârîs, t.th.

Al-Bujairimî. *Tuḫfat al-Ḥabîb 'alâ Syarh al-Ḥabîb* (*Ḥasyiyat al-Bujairimî 'alâ al-Khathîb*, Jilid 4. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 M/1415 H.

Al-Bûthî, Muḫammad Sa'îd Ramadhân. *Fiqh al-Sîrah: Dirâsât Manhajîyah 'Ilmîyah li Sîrat al-Mushthafâ 'Alayh al-Salâm wa Mâ Yantawî 'Alayh min 'Izât wa Mabâdi` wa Aḥkâm.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1990/1410.

Fakhry, Madjid. *Ethical Theories in Islam.* Leiden: E.J. Brill, 1991.

Al-Ḫaddâdî. *Al-Jawharah al-Nayyirah*, Jilid 2. T.tp.: al-Mathba'ah al-Khayriyyah, 1322 H.

Haleem, M. Abdel. "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)". *El Coran ayer y hoy* (The Qur`an Yesterday and Today), ed. Pena Marin, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando. Cordoba: Berenice, 2008.

Haq, Hamka. *Al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Ibn al-'Arabî, Abû Bakr. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur`ân al-Karîm.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.

Ibn Dhawyân, Ibrâhîm bin Muḫammad bin Sâlim. *Manâr al-Sabîl fî Syarḫ al-Dalîl*, ed, Zuhayr al-Syâwîs, Jilid 1. T.tp.: al-Maktab al-Islâmî, 1898 M/1409 H.

Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), Jilid 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986..

Ibn Nujaym. *Al-Baḫr al-Râ`iq Syarḫ Kanz al-Daqâ`iq* (*fî Furû' al-Ḫanafiyyah*), Jilid 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997/1418.

Ibn Qudâmah. *Al-Kâfî fî Fiqh al-Imâm Aḫmad,* Jilid 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994 M/1414 H.

Ibn Taymîyah. *Kitâb al-Jihâd*, ed. al-Shaykh Zuhayr Syafîq al-Kabbî. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992 M/1412 H.

Ilhamuddin. *Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belif in Islamic Theology; a Semantical analysis of Îmân and Islâm*, terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Al-Jâbirî, Muḫammad ‘Âbid. *Bun-yat al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Taḫlîliyyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma’rifah fî al-Tsaqafah al-‘Arabiyyah.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-‘Arabî, 1993.

Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Johnson, James Turner. *The Holy War Idea in Western and Islamic Tradition.* Pennsylvania: The Pennsylvania: State University Press, 1997.

Khalwatî, ‘Abd al-Raḫmân bin ‘Abdullâh bin Aḫmad al-Ba’lî. *Kasyf al-Mukhaddirât wa al-Riyâdh wa al-Zahrât li Sharh Akhshar al-Mukhtasharât*, ed. Muḫammad bin Nâshir al-’Ajamî, Jilid 1. Beirut: Dâr al-Basyâ`ir al-Islâmiyyah, 2002 M/1423 H.

Kiswati, Tsuroya. *Al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005.

Al-Majlisî. *Biḫâr al-Anwâr al-Jâmi’ah li Durar Akhbâr al-A`immah al-Athhâr,* vol. 97. Beirut: Mu`assasat al-Wafâ`, 1983.

Makdisi, George. “The Juridical Theology of Shâfi’î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh”, dalam *Studia Islamica*, Paris, Jilid LIX (1984), 5-47.

Makdisi, George. “The Juridical Theology of Shâfi’î: Origins and Significance of Usul al-Fiqh”. *Studia Islamica*, vol. LIX (1984), 5-47.

Al-Mardâwî, ’Alâ` al-Dîn Abû al-Ḫasan ‘Alî bin Sulaymân. *Al-Inshâf fî Ma’rifat al-Râjiḫ min al-Khilâf*, Jilid 4. T.tp: Dâr Iḫyâ` al-Turâts al-’Arabî, t.th.

Masud, Muhammad Khalid. *Shâtibî’s Philosophy of Islamic Law.* Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995.

Al-Mâwardî. *Al-Ḫâwî al-Kabîr*, ed. Syekh ‘Alî Mu’wwidh dan Syekh ‘Âdil Aḫmad ‘Abd al-Mawjûd, Jilid 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1999/1419.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE.* Leiden: E. J. Brill, 1997.

Al-Nafrâwî, Syihâb al-Dîn. *Al-Fawâkih al-Dawânî ‘ala Risâlah ibn Abî Zayd al-Qayrawânî,* Jilid 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995/1415.

Al-Namirî, Abû ‘Umar Yûsuf bin Abdillâh bin Muḫammad bin ‘Abd al-Barr bin ‘Âshim. *Al-Kâfî fî Fiqh Ahl al-Madînah,* Jilid 1. Riyadh: Maktabat al-Riyâdh al-Ḫadîtsah, 1980/1400.

Al-Nawawî. *Rawdhat al-Thâlibîn, wa 'Umdat al-Muttaqîn*, ed. Zuhayr al-Syâwîs, Jilid 10. Beirut, Damaskus, Amman: al-Maktab al-Islâmî, 1991 M/1412 H.

Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech*: *A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qadi al-Qudât Abu al-Hasan bin Ahmad al-Hamadhanî.* Leiden: E.J. Brill, 1976.

Al-Qaradhâwî, Yûsuf. *Fiqih Jihad.* Bandung: Mizan, 2010.

Al-Qarâfî, Syihâb al-Dîn. *Irsyâd al-Sâlik ilâ Asyraf al-Masâlik fî Fiqh al-Imâm Mâlik.* Cairo: Maktabat wa Mathba'at Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awlâdih, t.th.

Al-Qayrawânî, Abû Muḥammad 'Abdullâh bin Abî Zayd 'Abd al-Raḥmân. *Al-Risâlah.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Râfi'î. *Al-'Azîz Syarḥ al-Wajîz (al-Syarḥ al-Kabîr*), Jilid 11, ed. Al-Syaikh 'Alî Muḥammad Mu'awwadh dan Syaikh 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjud. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997 M/1417 H.

Sachedina, Abdulaziz. "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations", dalam *Journal for Islamic Studies*, vol. 18-19 (1998-1999).

Al-Sarakhsî. *Al-Mabsûth*, Jilid 10, ed. Khalîl Muḥyiddîn al-Mays. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.

-------. *Al-Mabsûth*, Jilid 10. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1989.

Al-Shâwî. *Bulghat al-Sâlik li Aqrab al-Masâlik*, Jilid II. T.tp: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Al-Suyûthî, Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh. *Mathâlib Ulî al-Nuhâ fî Syarḥ Ghâyat al-Muntahâ,* Jilid 2. T.tp.: al-Maktab al-Islâmî, 1994 M/1415 H.

Al-Syâfi'î, Muḥammad bin Idrîs. *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syâkir. Mesir: Maktabat al-Halabî, 1940 M/1358 H).

-------. *Aḥkâm al-Qur`ân*, Jilid 2, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H.

-------. *Al-Risâlah.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

-------. *Al-Umm*, Jilid 7. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H.

-------. *Al-Umm*, Jilid 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.

Al-Syiblî, Abû Usâmah Nawwâr. *Al-'Aql al-Fiqhî*: *Ma'âlim wa Dhawâbith.* Cairo: Dar al-Salâm, 2008.

Tayob, Abdulkader. "An Analytical Survey of al-Tabarî's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*". *Approaches to the Qur`ân*, ed.

G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef. London dan New York: Routledge, 1993.

Tim penerjemah. *Al-Qur`an dan Terjemahnya.* Jakarta: Duta Surya, 2011.

Wardani. "Kritik atas Nalar Politik Aswaja", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3) Banjarmasin, Edisi 1, Th. 1, 2003, 1-18.

-------. *Ayat Pedang versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an.* Jakarta: Kementerian Agama RI., 2011.

-------. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan.* Yogyakarta: LKiS, 2003.

-------. *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an Hingga Fiqh al-Bî`ah.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015.

Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*: *An Extended Survey.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalâm.* Cambridge, Massachusetts, dan London: Harvard University Press, 1976.

Zarûq, Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Îsâ al-Fâsî. *Syarḥ Zarûq 'alâ Matn al-Risâlah li Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî,* ed. Aḥmad Farîd al-Mazîdî, Jilid 2. Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M/1427 H.

Internet

Al-Âlûsî, Syihâb al-Dîn. *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, manuskrip, 6-7 dalam http://www.mostafa.com.

Anonim. "*Short Biography of Ibn Nujaim al-Hanafi*", dalam https://kitaabun.com/shopping3/article_info.php?articles_id=875.

Anonim. "*Sixth Pillar of Islam*", dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Sixth_Pillar_of_Islam.

Silas. "*The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad*", dalam www.answering-islam.org/Silas/swordverse.htm.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag. adalah dosen/guru besar pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin. Ia lahir di Barabai pada tanggal 11 April 1973. Pendidikan S1 ditempuh pada 1994–1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Pendidikan S2 jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan S3 ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Ia pernah mengikuti *short course* di Universitas Leipzig, Jerman, pada tahun 2010, dan *Postdoctoral Fellowship* di Universitas Al al-Bayt, Yordania, pada 2016, dan mendapatkan beberapa penghargaan: wisudawan terbaik 1 sarjana, wisudawan terbaik 1 program doktor, penerima penghargaan Mitra Pembangunan Banua dari Gubernur Kalsel pada 2004, *Antasari Award* dari rektor UIN Antasari pada 2018, dan *Indonesian Scholar Dissertation Award* dari Indonesian International Education Foundation Jakarta pada 2010. Ia pernah menjadi Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah pada LP2M UIN Antasari Banjarmasin. Tulisan-tulisannya yang diterbitkan adalah *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik*, *Studi Kritis Ilmu Kalâm: Beberapa Isu dan Metode*, dan *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an*.

H. Muhammad Arabiy, S.Ag., M.A. adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin. Ia lahir di Makkah pada tanggal 1 Agustus 1986. Ia memulai pendidikan formalnya di SDN Kuin Selatan 4 dan MI Darul Huda, Banjarmasin dan lulus pada tahun 1998. Pendidikan Menengah dilanjutkan di MTsN Mulawarman, Banjarmasin, lulus tahun 2001. Selanjutnya lulus pada MA Manba'ul Ulum, Kabupaten Banjar pada tahun 2005. Pendidikan S1 dijalaninya di IAIN Antasari pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis dari tahun 2007 hingga 2011. Selanjutnya S2 ditempuh di IIQ Jakarta dengan

konsentrasi Ilmu Al-Qur'an dan Hadis, dan lulus pada tahun 2014. Pada tahun 2015, ia diangkat sebagai CPNS Dosen Ilmu Hadis pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin. Sekarang, selain sehari-hari menjadi dosen, ia juga menjadi ketua Prodi Ilmu Hadis pada Fakultas ini.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Buku ini berisi uraian tentang argumen-argumen yang dikembangkan oleh para ahli hukum Islam (*fuqaha'*) klasik dari empat aliran (Hanafiyyah, Syafi'iyyah, Malikiyyah, dan Hanbaliyyah) tentang kewajiban berperang terhadap komunitas non-muslim. Pembahasan dalam buku ini mengulas pada beberapa isu. Pertama, tentang argumen-argumen tersebut menurut para *fuqahâ'* dari empat madzhab fiqh tersebut. Kedua, tentang karakteristik-karakteristik apa yang disebut di sini sebagai "teologi yuridis" dengan menganalisis argumen-argumen tersebut. Ketiga, tentang konteks pemikiran. Argumen-argumen teologis tersebut didasarkan atas ide tentang masyarakat yang ideal di mana di dalamnya hukum Islam bisa diterapkan secara tepat. Ide ini memunculkan konsep-konsep terkait, seperti ide tentang *amr bi al-ma'rûf* and *nahy 'an al-munkar*, *hijrah*, dan *dâr al-Islâm*. Para *fuqahâ'* menganggap *kufr* tidak hanya sebagai suatu dosa, melainkan juga sebagai pembenar bagi kaum Muslimin untuk memerangi orang-orang kafir. Bahkan, mereka menganggap *kufr* sebagai tindak kriminal yang paling berat, sehingga orang-orang kafir, menurut mereka, harus dihukum. Dalam pandangan mereka, *kufr*, tanpa melihat bentuknya, baik Kristen, Yahudi, atau Buddha, berasal dari satu tipe saja (*al-kufr millah wâhidah*). Mereka juga mengemukakan argumen dengan memperkenalkan "teologi kekayaan/ rejeki". Menurut argumen ini, Allah swt pada dasarnya menganugerahi kaum Muslimin dengan semua kekayaan yang ada di muka bumi, dan manakala kekayaan-kekayaan itu sekarang pada kenyataannya berada di tangan orang-orang kafir, maka *jihâd* adalah suatu cara untuk mengembalikannya kepada kaum Muslimin sebagai pemilik sesungguhnya. Kedua, konteks historis dan konteks epistemologis, seperti penyebaran ide tentang universalisme Islam, telah mempengaruhi argumen teologis mereka tentang *jihâd*.

ZAHIR PUBLISHING
zahirpublishing@gmail.com
www.zahirpublishing.net
ISBN 978-623-7861-78-9